1

امور عامة ملا قوشجی

على شرح تجريد

اسمی حاجی [illegible] [illegible] سیزاوارت [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] کند که [illegible] بفروشد یا بخرد
یا تصرف نماید بدون اذن مالکش
تحریرا [illegible] [illegible] سنه ۱۲۸۲

1136

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة والتسليم على سيد انبيائه وعلى اكرم
احبائه اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم
من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب
المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا عليه السلم
بل وان لا يكون المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا
على انبيائه ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلى الله عليه
وآله فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ
النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى
الدليل اليه وقوى اعتمادى عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله
ذخرا ليوم المعاد وسميته تجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان
المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من المعلم والمعلم
فى المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل
به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما بامور عامة او غيرها لاجرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد
الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع
وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه
الترتيب ظ المقصد الاول فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام

الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلاما يختص بواحد منها فى بابه
احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية
واما بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود
وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال
الوجود ولذلك اوردها فى فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة
لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما
والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول فى الوجود والعدم
وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه
اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون
فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور
ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا
النفى للعدم واما الثانى فلان الامكان قد اخذ فى كل من حدى الوجود
والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث
فلانه قد اخذ الكون فى تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون فى تعريف
العدم المرادف له وما يق من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر
والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا
مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لقسمى الموجود وهو متوقف على سلب
مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظ لانا لا نم ان معنى الفاعل
هو الموجود المؤثر ومعنى المنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر انا نسلم
انهما لا يكونان الا موجودين وفى قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفى
العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما
واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم
صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة

فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج
الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف
وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان كما
ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور
ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر
بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما او نقول ان الضمير راجع الى الموجود
والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما قياسا
باطلاق اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد
اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق
بمشتق تعريفا في الحقيقة لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق اذ يمكن
اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم
الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس
ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج
الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق آخر كان ذلك تعريفا في الحقيقة
للاحساس بمأخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف
المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق
مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالاراده ولا يجوز تعريف
الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك
ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق
المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب
بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق

وقلّما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل
بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار
ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك
يقال ما الحركة ويجاب بانه الخروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج
فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل على التدريج
فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى
التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما
واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك
لا يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل
عن الانسان الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل
ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف
ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين
كما ذكرنا فلا شك ان تعريفا الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل
الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر
وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون تعريفا له فلا يمشي هذا الاعتذار
فيه ولما ابطل تحديدا الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار
لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف
اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في ساير التعريفات
الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور
الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها
فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول
والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفه فان لم يوجد اورد
بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها

مقصودًا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة
ولا يقدح ايضًا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرَّف كما في التعريف
الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتعريف معرفة المعرَّف حتى
يكون توقف معرفة المعرَّف عليها دورًا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب
الحقيقة اذ لا شيء من المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد
ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه
فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلّم بحكم الاستقراء والرجوع
الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع
بل يمنع كونه متصورًا ايضًا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه
وبتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبًا او ابطال
الرسم باطل استدل الامام في الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه
اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي
بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي
ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور
اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود
متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون
الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما موجودات فيلزم
توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست
بموجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود
هناك اصلًا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بموجودات فذلك
الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضات له فلم يكن التركيب في الوجود
بل في معروضه مع انه فرض مركبًا لا يقال لا نسلم ان الوجود هو ذلك الزائد
فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول

على هذا يكون الزائد جزءًا له وينقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل
اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو متوقف على العلم
بالمرسوم وهو دور وبما عداه وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا
يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي
فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبيًا ولو سلم نختار ان تصوره
بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق
بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لانا نقول هذا
مصادرة فان من لم يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة
جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالًا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فلنعلم كونه بديهيًا
بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك
التصورات والمقصود بالاستدلال لحصول العلم ببداهة تصور الوجود
بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود
من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي
فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه
بديهي فممنوع وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل
عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه
الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه
متصور بوجه ما فلا يجديه نفعًا لان الخلاف في تصور الكنه وايضًا
نختار ان اجزاء الوجود موجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز
ان يكون صدق الوجود عليها صدقًا عرضيًا كصدق الانسان على كل واحد
من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بموجودات قوله
فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود

قلنا نعم ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع
لا يحصل الا عند الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود
فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات الحقيقية
التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار
ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا تم بل يتوقف
على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص
لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه فلا يلزم الدور على تصور
ما عداه اجمالا وهو ليس بمح وانما المح هو الاحاطة بما لا يتناهى
مفصلا لا يق تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا
التفتت الى حصوله عرف بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة
الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما
بديهيتان يعني ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت
الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايض
الى كيفية حصولها وهكذا اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وجمعت
اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت
الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال
قلما تنسى وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم
نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة استدل على كون الوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم
بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود
الممكن جزمنا بوجود علته مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا
او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى الاعتقاد
كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فلو لم يكن الامر المقطوع به

الباقي مع التردد في الخصوصيات ~~فلو لم يكن الامر~~ وتبدل الاعتقادات
مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك
بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة الشئ مع التردد في انها مفهوم
الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم
الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم
العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايض واحدا لبطل الحصر العقلي
بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم
العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي
قصد بل موجود بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل
ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير
تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على التقدير احتمال آخر مثلا
نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى
ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي
ويساق الكلام الى آخره قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم
العدم ايض متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا
قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص ومعدوما بعدمه
الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي
والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات
مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر
لان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل بالانحصار
وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة

لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده
الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص
فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية
فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر
بان يق مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايض واحدا لكان
العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك بط لان
التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين لا يق ان لم يكن مفهوم العدم واحدا
يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهذا افسد من ان يتحقق
التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير
يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه فلا يكون التناقض
الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد بل لكل
حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب
المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا
التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم
الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب
كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب والى وجود الممكن
ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام
غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان كلا منهما
غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المخالفة

الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة
عن مجموع المورد مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون
المورد مشتركا بين اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض
والحيوان الغير الابيض وما يق من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم
من وجه فذلك غلط نشاء من اشتباه القسم بقيده اقول انت خبير بان هذا
الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده
فلو نوقش في هذا القدر بركاكة بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد
الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام
لا يجدي نفعا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال
الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة
الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل
على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات
المخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود
او معدوم انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات او ليس بموجود
اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المخالفة
الذوات مطلقا ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان نقسم الوجود
بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني
المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا
الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات والاوضاع
واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها
فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها
ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها و ح اتحدت الماهيات

ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزؤها وح لم ينحصر
اجزاؤها بل ترتب اجزاء المهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه
لو كان جزء المهية لكان لها اجزاء أخر موجودة لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم ولا بدّ ان يكون جزءا لتلك الاجزاء ايض اذ الفرض انه جزء
للموجودات باسرها فتلك الاجزاء لها اجزاء آخر ثم ننقل الكلام
الى الاجزاء الاخر وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان
المركب لا بدّ له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب
فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بدّ فيها
من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في
الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت
عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته
امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه
الاولية ويشترط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل
واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع
المهيات وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زايدا في
الجميع لاحتمال ان يكون زايدا في البعض ونفسا في البعض وجزءا في
البعض واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول
غير متصورة لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كك في الجميع وان اقتضى
الدخول او النفسية فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا
من ذلك بل المقتضي هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها
وانما يلزم لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال
ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زايدا
في الجميع وهو عين المط لا لما قيل المط هو زيادة الوجود على المهيات واللازم

من كونه مشككا زيادته على الافراد التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم
من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للمهيات لجواز ان يكون العارض
والمعروض داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي
الحصول في المهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها
لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك
ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا
في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات
بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت المهية والذاتي في الجزئيات
لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا
الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهية كالذراع والذراعين
من المقدار لا يوجب تغاير المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى
عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل
موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زايد على المهية
ولا يدل على كون الوجود الخاص زايدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس
مهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول المدعى
ليس الا ان الوجود المطلق المشترك زايد على المهيات كما اشار اليه المص
بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فتغاير المهية وصرحنا
به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء المهية والوجود المطلق
وحصته زايدا على المهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال سيجيء ان الوجود
مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في
الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر آنفا انه
لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايض فالكلام في اثبات
ان ذلك الامر زايد على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون

الضرورة في دعوى زيادة الوجود على المهية ولو سلم فلا اقل كما يذكره هذا
القايل المحقق في ذيل هذا البحث وبينه بان البصاير السليم كما تدرك
اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتازبها عن المعدومات ويسمى في العربية
بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها
خارج عنها توصف بها وتحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف
منه بان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما
تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظ وقد نعقل
المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في الذهن فلان تعقل
الشي لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشي
وذاته او ذاتية قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك
في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشي
لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول
لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام المص لان معنى الانفكاك
تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون آخر والشك في الوجود انما ينافي
التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا
في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح
صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها
قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد على المهيات
التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها واقول هذا
انما يكون بعد ان ثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا
من الوجود المطلق وراء حصصه والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة
الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم

لنا عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه هو واثباتهما
امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات
ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زايدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان
عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود
نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما
يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشي الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم
على السواء ضرورة ان نسبة الكل الى جزءه لا يكون كنسبته الى سلب
ذلك الجزء وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود
زايدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فايدة وكان
قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا
نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة او جزئها وح لم يتوقف حمله
على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال
لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل
ودليل انفكاك التعقل على التقديرين انه انما يتم لو كانت المهية متعلقة
بكنهها فانها اذا كانت متعلقة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة
فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه الشي تعقل
اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات
المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون الماهيات التي لم يتصورها تعقلها
غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها
الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض
يعني لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم

باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه
السواد او المراد التناقض المصطلح الان لنا قضية صادقة في نفس الامر
وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس
بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان
مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا
السواد ليس بموجود ليس مناقضا لها وهذا معنى قوله وانتفاء
التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب
والممكن لزم تركب الواجب وهو غير مركب والجواب انه انما يدل
على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم كونه خارجا عن الكل
اقول ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف
شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف
بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي
نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية
لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم ان النسبة بين الشيء
ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء يتنازعون
فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة
حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم
وطايفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا رحمهما الله الى انه
ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايض قوله نسبة الشيء
الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء
الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كذلك كلاهما ممنوعان
في النسبة الاشتقاقية اذ هي في الحقيقة نسبة الشيء الى ما يغايره

والى ما يغاير جزؤه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود
مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان
قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود بل نقول
هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل
هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان يمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود
بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة
قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا
واعلم ان هذه الدعوى وضرورتها المفصّ من الوجوه المذكورة في معرض
الاستدلال ازالة الالتباس عنه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع
للحكماء في تلك الدعوى بل هم قايلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه
مبداء لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات مهية ووجودا
مطلقا وحصة من الكون زايدة عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة
فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زايدا عليها انه
انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هي المهية واخر هو الوجود
قائما به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع منهم في ذلك
وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود
لو كان زايدا على المهية لكان صفة قائمة لها فاما ان يقوم بالمهية الموجودة
او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال لان اما الاول فلاستلزامه
ان يكون الماهيات موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع
النقيضين اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب
انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا
بالماهية الموجوده ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود

الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزء منها علي ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ح ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف لنا في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالمهية اما يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف علي نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن كذلك الوجود بعينه قولك يلزم ان يكون المهية موجودة قبل وجودها قلنا مم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو المهية بشرط الوجود واما اذا كان المعروض هو المهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود المهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم المهية علي الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض علي العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالمهية من حيث هي لا بالمهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعني اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز الاتصاف الموجودات الخارجة في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بالبديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيامه بالمهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته علي المهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان المهية من حيث هي موجود في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك

كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما يثبت له في العقل وايض منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه ويلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل وهو ينقسم الي الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمي وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوي هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمي وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقة اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها علي ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية علي ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحمل بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت الشيء لاخر فرع ثبوته في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعني الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوي بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتي يكون معني الكلام لم يتحقق القضية

الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية علي جميع ما هو فرد بحسب
نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث
فان زواياه مساوية لقايمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس
الامر انه مثلث لا مقصورا علي المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة
بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شي من الازمنة اصلا من الافراد
التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم علي ما ليس بموجود في الخارج
بكل لما بيناه اتفاقا لقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معني قوله
بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم
علي هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة
ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق
هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل
راجع في الحقيقة ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور
ثبوتية علي ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد
ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
وارادوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه واحترزوا بذلك عن
الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود
موضوعها كملزومها وسيرد عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة
كلام في هذا المقام وقد يستدل علي الوجود الذهني بانا نتعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشي وتعقله وتميزه عند العقل
من تعلق بين العاقل والمعقولات سواء كان العلم عبارة عن حصول
صورة الشي في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقولات
او بين صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع

بالضرورة

بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم جواب
عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون
الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما
ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الي غير ذلك من الصفات
المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل
بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب
ان حصول عين هذه الاشياء في الذهن يوجب اتصاف المحل بها واما حصول
صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه
الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يوجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح
لا يساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها واورد عليه
ان الصورة الحاصلة عن الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة او لا
فعلي الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية
للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجا وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود
الشي في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة
لانا نقول ما تمسكوا به ان تم علي ان وجود الاشياء في انفسها في الذهن
لان الحكم علي المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة
فيه وعلي الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معني للحار والبارد
الا ما قام فيه ماهية الحرارة والبرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية
الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي
وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها
العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي
وبالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية

كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم
من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشاءه وجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها
في الذهن ويضاد عينها البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم
ان الذهني كذلك اقول وفيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم
اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما
ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية
مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى
للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع
في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه
الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل
الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة لوجودها العيني وكذا
تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا
لامثالهما من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور
له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن
والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به
كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول
في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب
لاتصاف شيء بشيء وهو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني
الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي
حاصلة لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب

اتصاف

12

اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به فلم يوجب اتصافه وليس كذلك
وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القايلين بوجود الاشياء
انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما
موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان
اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة
القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه
الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم
وموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الوجود
في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم
فلا اشكال وعلى طريقة القايلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل
ان الوجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في
الذهن قائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا
اذا حصل في الذهن يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا
المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان
الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل
به الماهية في العين بل الحصول ذهب طايفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية
يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح
العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به

تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة المهية
في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة
فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن حركة شئ في حال من احواله انما
يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون
له في كل آن يفرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل
ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له من كيفية
لا يوجد تلك الكيفية لا قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك
في الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء
حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شئ واحد بعينه
فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال
التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته
فيه اقول وفيه بحث لان المهية لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود
لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصور لا على
التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس
تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية في آن تحقق في ذلك
الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطاله من دليل
وهو ان الوجود خير محض هذا الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا
فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدنا
ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له
شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا
اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث
ان القائل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث

ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص
وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة
والتجاوز الى ما حضور دبر وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه
على بعض الاذهان والظن انها اقناعية وان تلك الامثلة لو تتبع بها ظنا
على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول
الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه
اللوازم مبادي فصول الانواع الموجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس
جزءا من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك
الموجود فح يجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور خفي الوجود وتلك
الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا
الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر
المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف
فاذا تبين ان الوجود لا يضاد له مع المعقولات ولا يماثل تحقق القسم الثالث
اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود تعاقب
لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه
يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان
في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان
ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع عليه صحيحا والثاني ان الوجود
لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد عليهما ان المتكلمين
لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم
معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم
بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز
والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات

والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت
وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي
التماثل بان المثل يقتضي لذات يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس
بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف
باحدهما والمنع ظ ولا ينافيهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء
منها بحيث لا يعرض لها الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا
للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية فلا يتحقق
بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما
يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق
فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما
يدعى بغير اذ يقتضي وجود الماهية من الفاعل ولا يقتضي شيئيتها من الفاعل
ويقتضي هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقتضي هي واجبة الشيئية
وممكنة الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى
ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين
والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء
فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي
ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء به في اثبات الوجود الذهني
وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج
ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت الامر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهية
على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثار المطلوبة
منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب
عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت

الماهيات

الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون
الوجه الاخير من الثبوت لا بتصور الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي
الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة
مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول واعلم ان مدار ما استدلوا به
على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما
ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له هاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة
المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايض ولا ينفع الحكماء اثبات
الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك
الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى
يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين والامتناع لشريك
الباري على تقدير عدم القوة المدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت
اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع
في الخارج وايض فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك
الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم
المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون
الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق
هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وحكم المطابقة
الثانية عليها م يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج
وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال وان صور جميع
الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة
فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين

مع حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته
وارتسام صور الكاينات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين
وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل
الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن لم ذلك اللهم الا ان يقال
ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم
وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما
سواء كان من الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية
تقتضيهما الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة
او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك
هي المراد بالواقع وما في نفس الامر والخارج ايض فصحة هذه النسبة
يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو
او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب فعلى تحقيق هذا القايل
لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان
خارج تطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان
لنسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت
هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك
انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو يثبت مثلا الب لثبت ثبوته
والا انتفى وبانتفائه ينتفي آ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك
حكم ثبوت الثاني لثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيحقق هناك
ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية
ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع

الاعتبارية

الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن
فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك
حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة
فبحكم المقدمة الثانية تقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل
الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايض وهكذا يلزم التسلسل
في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان
التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا يبقى برهان التطبيق
انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم
حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود
والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكاينة
في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان
ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما
يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها
واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول لا غير ان يكون هناك ثبوت امر
لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني
وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء
الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية
والازلية ينافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من
ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ
لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايض يكون ثابتا
ويلزم التس والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر
القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها بان يجعل للماهية

متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف المهية
بالوجود بمعنى انها يجعلها متصفة به لا انها يجعل اتصافها موجودا
في الخارج او ثابتا فيه فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله
متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه موجودا او ثابتا في الخارج
فان قيل سبق انه ليس بين المهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين
البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل المهية متصفة
بالوجود في الخارج قلنا تأثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر
وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال على هذا
الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تأثير القدرة اما في الذات
او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باطلة اما الاول فلان الذات
ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود
عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف
اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال
لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تأثير ولا تأثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة
على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الموجود
مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق
الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم
اشخاص غير متناهية لكل مهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص
ثابتة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة
بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظ انهم يمنعون
المقدمة الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا
اقول ويمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا على

بان بقي الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل
على تناهي الموجودات يدل على التناهي الثابتات ايض اذ لا فرق في اجراء
ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون المهيات الثابتة
في العدم ايض متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في الاعدام اشخاص
غير متناهية لكل مهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي
ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة
الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي
الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض قلنا على رأي المص لا يدل
برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت
مترتبة موجودة معا وانما ذلك على رأي المعتزلة وساير المتكلمين فقصده
الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايض لكن
المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع
ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه الدعوى ضرورية وما قبله الزاميا
فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين الاول
ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور
ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما يرجح بعضها بالاتصاف
بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية
يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ المنفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض اولا فقضى
التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية
من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل

المذكور في كل منها مع انه ح ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يق ان اريد
بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها
انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى
ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما
سيأتي في هذا الفصل وكان المتصف بها ثابتا لما مر من ان اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية ح فاجاب المص اولا بالمنع فقال والامكان
ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل ايض وثانيا بالنقض
وقال بعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخالية فلو كان
الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات
مع انها منفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين
الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها
امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال
وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها
بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زايد على الماهية
لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما
والا اتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد
عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف
وبما ينافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب
بان حاصل جوابه انا اذا عرضنا على قولنا في الاستدلال ان الوجود اما موجود
واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث
وهو المط ومحصل الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء
الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها
معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة

في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء وهو
مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين المتغايرين واذ لا تغاير
بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني
فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم
بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن
تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة
ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة
بين بين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون
ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة
متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود
لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات
سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر
في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور
اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة
فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها هذا
كلامه واقول فيه نظر لانا لا نم ان قولنا الموجود موجود يتضمن ثبوت الشيء
لنفسه فان الموضوع في القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود
ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الموجود والنسبة التي هو مورد الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن
ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك قولنا
الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم
فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود
والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه

سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فانّ قولنا الوجود
معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدمٌ
واذا فسّر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم بمعنى
قولنا الوجود لاوجود وهي قضيّة موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات
مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون
سلب الشيء عن نفسه وانّما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبةً بسيطة
او موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسّر
العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيّاً قلنا تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى
اللاوجود لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذا الفرق فسد قوله
انّ قولنا الوجود لا موجود يدلّ على اثبات سلب الوجود للوجود واذا
لم يتصوّر اثبات سلبه لانّا نقول يدلّ على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود
على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانّما يدلّ على ذلك لو اخذت سالبة
المحمول لكنا اخذها معدولة المحمول حتى يكون قضيّة معقولة وكذا الكلام
في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبّر سلمنا ذلك لكن لا نم انّ النسبة لا يكون
الّا بين امرين متغايرين فانّ للمفهومات نسباً الى نفسها بعضها
بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلّي يصدق على نفسه
وكذا مفهوم المميّز ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي يصدق
على نفسها فيصدق القضيّة الموجبة العقليّة القائلة بانّ الكلّي كلّي
والمميّز مميّز والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخّص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على نفسها فيصدق السالبة القائلة
بانّ الجزئي ليس بجزئي والتشخّص ليس بتشخّص واللامفهوم ليس بلامفهوم
نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه وامّا انّهما متغايران
فذلك في النسبة الخارجيّة مسلم وامّا في النسبة العقليّة فلا والجواب الحق

انّ الوجود معدوم قولك لا يتّصف الشيء بنقيضه قلنا انّما يمتنع اتّصاف الشيء
بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود العدم او الموجود معدوم وامّا اتّصافه
بنقيضه اشتقاقاً فلا يمتنع بل هو واقع فانّ كلّ صفة قائمة بشيء فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانّه لا جسم مع اتّصاف الجسم به فيصدق انّ الجسم
ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضاً الوجود ذو لا وجود الثاني انّ الكلّي
الذي هو ذاتي للجزئيّات المتحقّقة في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس بموجود
اذ لا وجود في الخارج الّا للاشخاص ولا معدوم والّا لما كان جزءاً من جزئيّاته
الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم واجاب المص بقوله
والكلّي ثابت ذهناً يعني انّ الكلّي جزء ذهني لجزئيّاته وذلك انّما يقتضي
وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءاً خارجيّاً لها حتى يلزم تحقّقه
في الخارج الثالث انّ السواد مركّب من اللونية التي هي جنسه المشتركة وبين
ساير الالوان وفصل يميّزه عنها فالجزءان ان وجدا فلا بدّ ان يقوم احدهما
بالآخر والّا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض
لا يقال انّ الهيئة الاجتماعيّة وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف
في التيام الحقيقة الواحدة منهما لانّ الثابت انّ الحقيقة الواحدة وحدة
حقيقيّة يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج
بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانّا ننقل
الكلام الى الهيئة الاجتماعيّة ونقول انّها على تقدير كونها موجودةً
يكون عرضاً فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة
يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج
بين الجزئين بان يتوقّف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر به لذلك الجسم
من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوّم الموجود بالمعدوم
فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين

واجاب المصـ بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب
آخر لهذا الوجه وهو انهما جزان ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج
حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم
متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها
يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا
بموجودين ولا معدومين وهما وصفان قائمان بما تقوم به الحال فيكون لكل
حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل
الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحالية
ويتميز عنها لا محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا
المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول ويمكن الجواب عن هذا النقض
اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر
المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا
يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة
فلا يكون لمفهوم الحال حال زايد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول
ملخص حجتهم يرجع الى انا اذا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها
وتختلف في بعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام
العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما
لا موجودان ولا معدومان يقومان بما تقوم به العرض الذي هما
ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وهو وجود تلك الحقايق
وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو سقط احدهما
لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم
الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هنا اذ الاحوال
ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم

الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة
في امر عرضي وهو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء
القيد الاول هنا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول لو كان احد الامرين
معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بموجود
ولا معدوم بالمعدوم وايضا تح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت
واسطة بين الموجود والمعدوم فله حظ من طرفيه فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق
حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود
ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم
وللقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها
بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل
في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر
بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل بط اعتذر مثبتوا الاحوال
عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف
لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجود واذا لم يجز وصفها
بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها
بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال
انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات
لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصـ هذان العذران باطلان اما الاول
فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين
كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر
انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل
وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم

اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح
ان يق الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يق
انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم
من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما ثانيا فلانا نقول كما مر غير مرة
ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او معدومات او احوال كما زعمتم فبطل
ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت
الحال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على
ان المعدومات الممكنة قبل حصولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق
والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناهية ومن انتفاء
تاثير المؤثر فانهم يتفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها
ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود
اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون من ان المؤثر
لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا او السواد سوادا او البياض
بياضا الى غير ذلك من المهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام هذا
المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تبائنها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما يختلف بالصفات
ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها
كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة
عارية عن جميع الصفات في حال العدم فان الصفات انما يحصل لها في حال
الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس
وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس

وغيرها

20

وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده
سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية
وهي علة له بشرط الوجود وذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري
وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة لبسها بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلثة
فزعم ابن العياش ان الجوهر حالة العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما
من الصفات على ما مر غير مرة من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله البصري
انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام
ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز
الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم
في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له
بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم
في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات
المعدومة لا يوصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب
الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف
قائل معدوما بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم
في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم فان بعضهم
لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم
من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام
الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان
امورا معدومة وان لا نعلم وجودا الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال
منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج
بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة

مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف
معدوم يحرك بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوه معدومة ذات الوان معدومة
فيلزم القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة
ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة
في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل
كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود
لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الآثار المطلوبة
ولا يلزمهم سفسطة فهذا القايل لو افقهم في جميع ذلك لكنهم يبانهم يقولون
ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك
كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة
قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة
بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات
لا بسبب معنى قايم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر
والوجود عند القايل بكونه زايدا على الماهية فان هذه الاحوال ليست ثبوتها
لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل
عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات
لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات
بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما
يمتاز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره واعلم
ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها
بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يوخذ
على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظه
العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا

بل الملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود
لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل
الا مضافا الى شيء فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير
العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا نتصور مفهوم العدم
مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور
ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار
التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون الموصوف بالمعدوم المطلق
لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا
الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان
في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف كل منهما في نفسه وههنا ليس كذلك
فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود المطلق وان كان في نفس الامر لكن اتصافه
بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع
المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان
العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من اجتماع
المستحيل للمتقابلين والى هذا اشار المصنف بقوله ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم
معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية موجودة في الذهن
ومعدومة في الخارج فانما يتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها
بالوجود الذهني بحسب نفس الامر ويتصف بالعدم المطلق بحسب نفس
الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني
الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر
وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد

باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه وان لا يضاف الى شيء ان يق وجود هذا
او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا
او خارجيا اذ لا يقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم
في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني المتحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا
ولا خارجا هذا ما سنح لي في شرح هذا المقام وقد قيل في شرح هذا المقام
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق
ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن لا اعتبار التقابل
غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود
المطلق مقابل ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه وكل واحد
من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار
كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له
لا يقابله بل يجتمع معه وقوله ويعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق
رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا يتميز له في نفسه اصلا
وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا
وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا
اقول فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس
مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما
بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل
بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقول
العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله
مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود
غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار

انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله ويعقلان
معا ما ذكره لكان لفظة معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما
فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار
ملكة لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب
والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه
تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب وان اعتبر نسبتهما
الى قابل للامر الوجودي يصيران هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع
الماهيات قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها
المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر
مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اي في وقت اتصافه
بالامر العدمي فيق لهما العدم والملكة المشهوران ويؤخذ نوعيا وجنسيا
وح اي حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته
في ذلك الوقت اي وقت اتصافه بالامر العدمي يق لهما العدم والملكة الحقيقيان
والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس ولا فصل له
اما لبساطته واما لان ما لا جنس له لا فصل له على ما سياتي اما بساطته
فانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود لا ينافي
المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه لجزئه محال لاستلزامه ان يكون الشيء
عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب انه من المعقولات
ما يعرض لا لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك فلا
وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان
كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها
من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة
الوجود بان اجزاءه اذا كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية

وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وبالعروض فيلزم ان يكون الشيء
الذي فرض جزء الوجود معروضا له وان كانت معدومة فانا عتبر العلة
معها الجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء
بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا
هذا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق
الكلام آه وايض فانا ملتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان البدن
مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت
وغيره مما يتركب من اجزاء غير محمولة اقول ويمكن دفع الاخير بان مراده
بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة لينقوم دليلا على انه لا جنس له
ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزءا
للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات
اي وجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب
تكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد
بسبب عوارض متخصصة لها او بسبب اختلاف ماهيتها بذواتها
بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها
وما قيل من ان الموجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيطة
بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير
الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما
في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان
ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده فجاز ان يكون افراده من المركبات مختلفة
الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها

بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايض فاذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها
عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات
الخاصة يكون عبارة عن الوجود المطلق مأخوذا مع الاضافات اذ يكون
مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المطلق اما تمام مهياتها اذا جعلت الاضافة
خارجة عنها او جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص وبقي اي الوجود
المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للمهيات فانه يقال
على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر
ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار
بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود
لا يقبلهما وايض فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزء من غيره مطلقا لا من افراده
ولا من المهيات المعروضة لها بما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي
الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايض ما عليه من المنوع
والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
وليست متأصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت
لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت
اي الشيئية المطلقة بمعنى غير مقيد بما يعرضها ليست بثابتة في العقل
بل هي يعرض لخصوصيات المهيات في العقل حاصله ان الشيئية لا يعقل
غير عارض لامر بل هي انما يعقل عارضة لخصوصيات المهيات المعقولة
كما هو شان المعقولات الثانية ولا خفاء في ان هذا مع انه مخالف
للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية
عبارة عن الوجود او عما يؤل معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء
الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة

ولا بما ذكرنا من المنافع

فلا وجه للتفريع والتخصيص لمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا
ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اول او ثواني وايض
لا يلايم الاضراب بقوله بل هي يعرض لخصوصيات المميات وقد يتمايز الاعدام
ولهذا استدل عدم المعلول الي عدم العلة لا غير اي لا غير علم العلة لا غير
وعدم المعلول الي عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك ونافي
عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف
باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح
وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة
المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز
فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا قال
صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود
الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن
المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فنفي المعدومات
الصرفة تمايز في الجملة وبيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر
بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات
وجمهور المتكلمين النافين له هم القايلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه
في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن
لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها
اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان التفريع
انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت
الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها
من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا

ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا
فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو مح
لكن لا يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون
موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المص حيث قال
قد يعرض بلفظة قد ان العدم المط اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد
من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهيته
متحققة والعدم قايما به قيام العرض لمحله واما ما يقال من ان العارض
للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني
العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم
يلزم عروض مفهوم ذلك الكلي ايض كذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا
هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف
ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته
لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الي العدم المطلق العارض له مقابل
للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد
والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم
المضاف الي نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس
علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر
كثير شايع بل ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول لحركة المفتاح مثلا
فارتفعت العلة لحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة
اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت
حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت
حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط
لعدم المعلول وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل

فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود
علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علة باسرها من غير
ان يكون سببا لعدم شئ منها وان جاز في الذهن بعني ان علم المعلول وان لم يكن
علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون
علم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم
العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس
اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان
لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن
برهان على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايض لثبوت ذلك الحكم في الخارج
فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج
اولا والاول قسمي دليلا والثاني لا يختص باسم سميناه بلم وان لان اللمية
هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا
فسمي باسم لم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا
فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك فسمي
باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان
ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم لسببه فعلى هذا لا يكون
برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره
لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه
الدعوى قيدين فنشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب
ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشئ اذا كان له سبب
لم يتيقن الا من سببه فاذا كان الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته لكنه ليس بين
الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر
بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان وليس برهان لم

الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب
يمكن ان يقام عليه برهان اني مأخوذ من سبب الحكم او من امر آخر والشيخ
لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين في هذا الدعوى هو اليقين
الدايم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال
قايل اذا راينا صنعة علمنا ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا
التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين
اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك
كل جسم مؤلف من هيولي وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول
وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدايم لان هذا البيت
مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان فان الاعتقاد انما يصح هو مع وجوده
واليقين الدايم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس
المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك
لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم
وان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا
من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشئ المتيقن باليقين الحقيقي لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو العلة لحد الاوسط واعتبار
الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شئ وذا المؤلف شئ آخر فان ذا المؤلف
هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فيجب ان يكون محمول على المؤلف الى هذا
كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن
محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان الوجود
المعلول لا يدل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال
بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك

الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقًا او معلول له مطلقا وقولك انه
علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب
ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر
ومثله المص في شرحه بقوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلِّف فان الاوسط
وهو المؤلَّف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلِّف فانه علة لوجود الاكبر
في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس بانّي وهذا الكلام ايضا صريح في ان
الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان
لمي ليس برهان انّي وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال
بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس انّي لا يجدي طائلا لان الكلام
في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما
بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول
معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء
على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد
بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة
فقد يحصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما
فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدايم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا
فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة
كما انه علة لعدم المعلول في الذهن علة له في نفس الامر ايضا والاستدلال
بعدم المعلول على عدم العلة برهان انّي لان عدم المعلول ليس علة لعدم
العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع
تحققه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى

ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا
في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى ثلثة
اقسام لوازم الماهية وهي ما يكون منشاء لزومها الذات من غير ان يكون لاحد
الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشاء فيه
الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشاء اللزوم فيه
الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشاء
العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم
العلة والمراد بالعلة في نفس ما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان
يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا
القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق
الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه في الذهن يحكم بانه عدم العلة فعدم
المعلول بخلاف عدم العلة بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد
عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم
المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا
يتعاكس في العموم والخصوص عدما يعني ان كل امرين بينهما عموم وخصوص
مطلقا بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة
اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا
عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول
من حمل العموم والخصوص على ان العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود
يحتاج الى تكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير المثل من المسائل
المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض
على ما ذكرنا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء

والموجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايض فلا يتاتى فيها العموم في العدم وهو سؤال المشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشئ اما ان يكون بغيره لذلك الشئ اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشئ في نفسه ووجود الشئ لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشئ ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشئ وغيره وهذا الشئ يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا تخ تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها ويسمى جهات ان اعتبرت في التعقل والتلفظ وتاكد الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان اولا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على تاكد الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على تاكد النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على تاكد ما يقابل النسبة التي هي معروض له وكذا العدم يعني عدم الشئ ايض على قسمين عدم الشئ لنفسه وعدم الشئ عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا تخ عن المواد الثلث اقول واعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه وعلى التقديرين بحث واما العدم وح يكون

القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يق اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم وهو عند الحكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يخالفان وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في نفسها واعتبارها متعلقة والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت النسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايض حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولها وجود الشئ في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات المهيات فبطلان التالي مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمح فان الزوجية واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي

والتعريفات التي ذكروها بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريفات اذ كل احد يعرف معنى هذه الالفاظ من غير افتقار الى ذكر التعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر

اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع

وقد تؤخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا تخ ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحل باد في التعاقب من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما ولا هف يخرج ذلك على كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا مما لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا

لم

لزم تقدمه على نفسه قلنا الواجب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما عداه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكر لوجب ان يكون القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيئة الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده الى هذا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الرأي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا

قوله الا انتج [illegible] وجوده الا [illegible] الوجود [illegible]
هو منها الا لا يمكن ان يكون شيئا ما زاد [illegible] وجوده

في قسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون
موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما
لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع
جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا
موجود بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى
يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا
القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا التقدير ان يكون الوجود الخاص للممكن
واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك
ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص
للممكن يفتقر الى علة فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى
امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان
كما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس
الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين
هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات البارى تع
مقتضي للوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود
المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون
ذات البارى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف
بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم
اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لانه اذا
البارى تع على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق استقلالا ولا كك
اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود
الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو

وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم
كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب
ذا ماهية ووجود مغاير للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت
ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى تع في اعلى مراتب الموجودية ولنورد
لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية
بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته
وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه
يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالمتصور والتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات
الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى
على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي
وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة
في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تع عند جماعة ذوي
بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح بما صورناه في المراتب
الثلث في الوجودية فاستوضح الحال في ما نورده في هذا المثال وهو ان المراتب
المضئ كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضئ بالغير اي الذي يستضاء ضوءا
من غيره كوجه الارض الذي يستضاء بمقابلة الشمس ففيه مضئ وضوء يغايره
وشئ ثالث افاده الضوء الثانية المضئ بالذات بضوء هو غيره اي الذي
يقتضي ذاته ضوءا اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضائه
بضوئه فهذا المضئ له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضئ بالذات بضوء هو عينه

كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور
في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما
يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة
وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته
لم نرد به انه قام به ضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا
لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار
بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته
بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا
ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه
المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية
المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تعالى
يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية ولا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب
احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات
ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب لذاته مثلا ممكنا بالذات
وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوجد الاولان اي الوجوب
والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما
في الذات الواحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل
واحد من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير
قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا
بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما
بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد
الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين اقول هذه القسمة الثلثة يكون قسمة

للشيء الى نفسه والى قسيمه ويشترك الواجب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في الايجاب
والسلب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة
سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري هو موجود بالوجوب كان معناه
ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه
ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف
اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى الامتناع او عكس ذلك
ثم يصدق كل منهما على الاخر قيل مراده يصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو
واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود
وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم
فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب
الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية
وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا وكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم
يتلازمان ويتعاكسان اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق حتى يرد انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق الوجوب
الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما
وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا
اكرام اعداء ومهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف
للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يوجد الامكان بمعنى
سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى
يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص ويمكن الوجود بالامكان العام
اعم من الواجب والممكن بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم
من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان عموم ما اشتق منه
لما بينا آنفا من امتناع الحمل اقول وفيه ما مر من الكلام وانما قال العام

لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس
بممتنع الوجود او ما ليس بممكن الوجود والممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم
ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة
الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب والحكماء لما وجدوا الامكان
يستعمل في السلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا
الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى
خاصا والاول عاميا ايض لكونه مطلقا وقد يوجد بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز
وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المنصف
بصرافة الامكان ما لا ضرورة له في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي
او الحال فانه لا يخ عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول
اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه
واذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا
فقط بل بحسب نفس الامر ايض وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حصول
ولانه لا يتعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله
بعد ورده بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعيين احد الطرفين في الحال وذلك
لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع بدونها
فان انتهاء سلسلة العلة اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها
ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان
الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا
بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي
امكان عدمه في الاستقبال ايض لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري
الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايض لئلا يكون ضروري العدم فوجب
ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا او نقول لكان الوجود يخرج الى الجانب

الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه
ايض فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال
والا اجتمع النقيضان قيل لعل من اشتراط ذلك اراد بالامكان الاستقبال
امكان حدوث الوجود بانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث
لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبال
في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم
مح والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع
الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم
واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة
اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع
مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء
على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان اتصاف بعض جزئيات مفهوم لا ينافي
كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية
لا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه
عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم
مح نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم يوجب كونه معدوما وليس
ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايض فان الواجب تعالى
يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق
عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه
الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها
لا يخ على احد هذا الكلام وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول
انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا
كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا لو اخترنا ان الوجوب

موجود وقوله واتصاف ماهية بوجوده لا يخ عن واحد هذه الامور
قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود
في الخارج حتى يلزم التس في الموجودات الخارجة لا يق يحتمل ان يكون قوله
واستحالة التس اشارة الى ضابطة ذكره صاحب التلويحات وهو ان
كل ما هو مكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع
فيكون مفهومه تارة تمام حقيقة محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا
له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التس في الامور
الموجودة كالعدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة
ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا في الخارج لكان ممكنا وننقل
الكلام في امكانه ويلزم التس في الامور المرتبة الموجودة معا وهو مح
لانا نقول لا يمكن اجراء في الامتناع اذ لا يمكن ان يق لو كان الامتناع موجودا
لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا
لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي
اجيب بما سيأتي ايض ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا
كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب
لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم
ان الوجوب امر يجب به الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول
حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان
في ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال كان الواجب ايض
جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول
وجوده فيكون ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه
موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان

٢

من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي
امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله
لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب
في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته
وجوده فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس
الامر بل في الخارج ايض نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك
اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية
لان الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا لزمنا ان يجوز كون الجسم
ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك
سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يق اذا كان الوجوب موجودا
فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايض فالوجوب
وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات
لكن ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الوجوب
بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم
يقتض ذات الواجب وجوب الوجود الثالث ان الوجوب صفة لازمة
لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم امكن عدم
الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم
لامكان لازمه فلو امكن عدم كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما
لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض
كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم
لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ملازم اعني عدم الواجب

تم لذاته بوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب فيتقدم عليه
بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح
سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض
للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض
ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته
وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والثانية
وامثالها من الصفات التي لا يتأخر عن وجود موصوفها جعله صاحب التلويحات قانونا
في ذلك فقال كلما يجب من الصفات تأخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريه
اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على
العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود
وذلك لان الوجوب عبارة من اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان
يقتضيه اقول في الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا عبارة عن اقتضائه موجود
فضلا عن انه معدوم في الخارج نقيض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج
هو الوجود على ما قرر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب
واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار
العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبر العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وحج
لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرض قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا
والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة
موجودة في احدهما على ما قرر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب
نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما هو جزءه معدوم فهو معدوم
فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين
في الصدق بان لا يصدق شيء منهما وان المتقابلين ما وجوديان معا والمتضايفين

كالمضا

كالمضادين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان
التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لابد في المتناقضين ان يكون احدهما
وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في بحث التقابل جواز كونهما عدميين
على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه كان موجودا
في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم
ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يجاول اثبات كونه وجوديا من الصفات
الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة
والحصول والقدم والحدوث وغيرها فنقيضان بما هو عدمي بالضرورة ولا تناقض
كالعدم مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها
فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع اقول لا نسلم ان الموصوف
بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم
وبوجه آخر اخصر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود
الموصوف عند وجود الصفة اقول لا يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف
بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجود
ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب تعالى
يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان يكون مفهوم وجوديا
لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان امتناع مفهوم واحد
يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على اختاره
المص والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه
بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود
الممكن متأخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده
فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه

واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان
عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق
بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من
الاعدام قد يتمايز فسرها لامكان المنفي بما فسرناه رفعا لما اورد عليه
من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام
نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت
على زعمه بناء على ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر
ان الفرض غير مطابق للواقع وفايدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع
صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه
تحت الاعدام التي لا تمايز فيها وقيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو انه
لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه
لو لم يكن ثبوتيا على هذا التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان
له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق
الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن
ما لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنع مستدركا وتقرير الجواب
انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول لهذا القائل وان وفق
في دفع الاستدراك لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع

الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب
شامل للذاتي اي الذي استند الى ذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي
حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع
بالغير ومعروضهما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير
انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن
اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير
واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان
اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب ومنع ايضا
ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة
وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير لان الامتناع
بالغير تعين ما ذكر في الواجب ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية
من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير اما
واجب بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم
الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وظ واما على تقدير
كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير
فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم
الانقلاب اقول وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان
الممكن بالغير وانما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع
امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يق يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز
ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الح لكن امكان المحال مح لنفسه
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المقتضي الى
ارتفاع الامكان المقتضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكان
الحاصل من الغير لا ارتفاع امكان المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء

الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد ولا يتصور فيه تعددا ثم كما يظهر
بالتامل الصادق فالصواب ان يق ما يثبت للشئ نظرا الى ذاته لا يثبت له
بالنظر الى غيره استواء الوجود والعدم بالقياس اليه فانه لما كان ثابتا له لذاته
لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير ولا توارد علتان على معلول واحد شخصي
فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب
ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب لذات والممتنع بالذات الانقلاب
قلنا الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكلاهما بالنسبة اليه على السواء
فاذا وجد علة احد الطرفين وجب او الممتنع به لم يصر الممكن بالذات غير الممكن بالذات
فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء
عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان بالغير
لما بقي الوجود واجبا واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب
وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير
ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير
فيجوز زواله ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان
بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا
الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان
الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول والحق انه
ان اريد بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي
الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها
والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فامكانه لا ينافي الوجوب الذاتي
ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير عليهما حتى يلزم الانقلاب
فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل الماهية
اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والامكان واجبا بالغير

ايض

ايض وقد عرفت ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير
عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه
غيرها والامكان ممتنعا بالغير ايض وقد عرفت ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا انما الكلام في
اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع
الامكان بالغير مع الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم
فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن
فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده
ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة
الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايض فانه
ظ ولا سترة فيه يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير لما ينافي لزوم توارد العلتان على
المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتها اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها بعث ما بالغير اي الوجود
والامتناع بالغير يعني ان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت
الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا
لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك
امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة
ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة
ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين سابق
ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما
امتناع بالغير ولا منافات بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجود بالغير والامتناع
بالغير لما مر بيانه آنفا وكل مما العروض ممكن ذاتي اي كان الوجود اما وجود الشئ في نفسه
كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره المدعيات كلما هو ممكن الوجود لشئ آخر فهو ممكن
الوجود حلة ذاته لا يمتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكان حلول
في غيره فظهر ان امكان وجوده لشئ آخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا خالف

كوجود السواد للجسم مثلا كل الامكان واما امكانه
وجوده لغيره م

لما تقرر من ان وجود الشيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه
لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود
فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد
في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يق ليس مراد المص الممكن العروض
ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول
الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن
الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ممتنع الوجود
لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها
جواهر ولا حلول الصور في هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة وان لم يتصور عدمه اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا
فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع
الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقول
اذا لاحظ كون الشيء بحيث يساوي طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه
لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة
سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا
بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان
علة للنفس الحاجة الممكن الى المؤثر لانه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود
ان العلم بالامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان
علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة والمعلول
الآخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم
بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصح لان يستدل
لوجوده واحد من علل واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما
نعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان نعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون كل
علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن علة والاخر عن علة الاخر وح لا لزوم

الامكان م

العقل م

الكلام م

على وجوده منها م

بينهما لا يق بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلول على الآخر
لانا نقول قد يكون بعض المعلولات لعللها ما لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا
لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر اللبين لزومها فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول لكن مجرد العلم
بالامكان يستلزم العلة بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول
البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على ان علة الافتقار ليست خارجة
عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث
ليس معتبرا في العلة لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا
المطلب ان يق ان العقل يحكم بان الممكن يساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح
يرجح احد طرفيه على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح ضروري
يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع البهايم ولذلك تراها تفر من صوت الخشب
وهذا الترتيب العقلي الذي هو مودي لفظ الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد
بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث
فلا نطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث
الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض
حادث واجب لذات وان كان محالا يحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث للوجود
فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال للمذهب المخالف باسرها وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود
المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور
تأثيره وجزء لها وشرطا لعدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس
على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن
بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب
اجيب بان الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايض لكونه النسبة

بينهما لكن ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان
قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها
موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب
سواء قلنا متأخرة عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد طرفيه بالنظر
الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا
عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب والامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك
الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان
لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز
وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع
بدون الرجحان لكنه لا يجوز للمنافاة فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف
الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف
الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه
ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب
او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية
الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا
فبلزوم العروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد
الوجوب ومع ذلك لجواز ان يكون ذلك الرجحان المسند الى الذات مقتضيا
للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث
انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع
والخلو انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة
معلوله فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المسند اليه
مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف
قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه

من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو الرجحان
الناشئ من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان
المسند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود
عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته وفي ذلك
نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود
من غير التفات الى غيره فقد يريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبداء
لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره
اص واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو فرض
ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان على واحد من طرفي الممكن
اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك مح وح نقول جاز ان يمتنع
سبب الطرف المرجوح اص فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات
لانه يكفيها امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا
نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى
والموجودات الممكنة المستندة اليها لجاز ان يكون علة الممكن ممتنعا بالذات كعدمه
العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بانه
الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فيكون مستندة الى الذات
وحدها والمعلول خلف اقول هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل
فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف
المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر
الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الاولى فيجوز ان يزول

ماكان مقتضي لذات الممكن هو قبل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته
لا الي حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكون في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفي فلا بد
من ان يمنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم الانقلاب وان يمنع
توقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات
الممكن فهي في وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لانه فرضنا يحتاج الي امر خارج
عن ذاته خلافا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف
الراجح كان وجود الارجحان اغيره منه البروان لم يجب بل امكن فرض وقوعه معه
تارة وعدم وقوعه معه الي اخري فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم
ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد
في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحان وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت
ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية لانها
نفسها اذ المقصود من نفيها دفع يتوهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية
الناشية من ذاته من احتياج الي غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات
الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم السبب الطرف المرجوح فلنفرض
ان الطرف الراجح للممكن هنا الواجب الوجود وليس هناك سبب العدم فيجوز
ان يوجد الممكن من غير حاجة الي مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع
وما قيل من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الي اعدام عللها
فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا اقول مدفوع بان الممكن
المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الي عدم علته لم لا يجوز ان يكون
عدمه مستندا الي عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الي امر موجود ولا استحالة
في ان يكون العدم اثر الموجود وانما المستحيل ان يكون الموجود اثر المعدوم
ولا يكفي اولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضنا

بحي

لا يحصل الطرف المقابل بل يعني فرض وقوع الطرف الاولي لم يكن اولوية ما فرضناه
بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك
الامر وقوع الامر الطرف وح ثبت ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في الوقوع الممكن
ما يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولي ونقلنا الكلام الي تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء
الي الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لا وجوب ولا من علة
فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود حال كونها
معدومة كيف وهي في تلك الحال ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه
موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن
هو موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه
معدوما لا ينفك عنه اي عن هذا الوجود قضية فعلية بالحقها الضرورة بشرط المحمول
واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع
اللاحق ايضا والامكان لازم لمهية الممكن والا لجاز انفكاك عنها وعند الانفكاك يجب
المهية او تمتنع فلا يلزم الانقلاب ووجوب العقليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات
اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجود اللاحق
باق على طبيعته امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا ينفك
فعلية عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه
جواز العدم يقارنه يشعر بان المراد بالوجوب هو الوجود لا اعم كما ذكرنا آنفا وان حمل
جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب العقليات بلازم الممكن
تكرارا ونسبة الوجوب الي الامكان نسبة تام الي ناقص لان الوجوب تاكد الوجود فيه
والامكان ضعيف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي
ايضا وهو عدم عبارة السهو للكمال لتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع
بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء

على حصول الكبير مما لا بد منه والقليل فان استعداد النطفة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين لكنا اضعف من استعداد الطفل لها وبعدم الوجود اما لحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم لحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات ارادبها المحل الاخص فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل ما دل مركب لكن المص سبطله وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر محقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث كالصورة والعرض او معد كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا يتحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجوب والعدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيان وقد يؤخذ اضافيان اما الحقيقي فقد يراد بالعدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالعدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالعدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم والثاني بالنسبة الى الاول حادث والقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم

بما مضى من زمان وجود يكون اكثر بالنسبة الى الحدوث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى الابن مع انه فرد من افراد القدم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني لو جعلنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الابن للاب اذا صدق عليه الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابنه مثلا فهنا امران احدهما الاب مقيسا الى بعده وهو فرد من افراد القدم الاضافي ليس ولا يكون من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث الابنية قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بذلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابله يعني التأخير والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لا ستجماعه شرائط التاثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة يعني جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا يصلح مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء واعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة على الفاعلية مع المادة الصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر آخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية

بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر
فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان
حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى
المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع انتهى كلامه فجعله
تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدما بالعلية وتقدم ماسوى العلة الفاعلية
من سائر العلل الناقصة تقدما بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا
بالتأثير تقدم بالطبع وما ذكرنا موافق لما ذكره في شرحه للاشارات حيث قال الرابع
اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون
فالمحتاج باعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد
وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس
الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك على التقدم بالعلية في الزمان ويرتفع
كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا
لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم التقدم في الوجود من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد
الا مع المتقدم انتهى كلامه وغير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان
وجود هذا عن آخر معناه كان وجود هذا صادرا عن آخر وانما يصدر
وجوده عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التأثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا
تأويل المثال المذكور بان المراد بعلة حركة اليد مع جميع ما لا بد من وجود الشرائط
وارتفاع الموانع واعلم ان هذين المعنيين بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى واحدا
التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يخص المعنى المشترك بالتقدم
بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها فيما نقلناه
من الشفا من الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى الكل فقال لا يعقل
ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما

سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج
اليه او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا تجامع القبل فيها
البعد كسبق موسى عليه السلام على عيسى عليه السلام او بالرتبة وهو ان يكون
الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي الحسية كما بين الامام والمأموم
والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل التصاعد
والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر
متقدما لما يجعله انت مبدأ فقد تبتدئ من المجردات فيكون الصنف الاول
متقدما على الصنف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس
حال الاجناس فانه اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت
الانسان مبدأ فبالعكس او بالشرف وهو ان للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق
كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق مغايرا
للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على
اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية
في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية
بينهما بحسب الماهية لتشخصهما بها ايضا لان الزوال متصل واحد فلا يكون اجزاؤه
الا معروضة وما بين السابق والمسبوق من هذين النوعين من السبق يجوز
اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما فقوله فوقوع
بان ذلك غير لازم كما سبق في العلة المعدة فانه يسبق العلة غير الفاعل المستقل
بالتأثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول
ولا بالشرف لان اجزاء المعلول متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين
اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان لان للزمان زمان ويتسلسل واجيب عنه بانه
يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف

الماخذ وبالعكس اذا ابتدي من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية
كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك قول
السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق
الى ما فرض مبدء دون السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج
عن مفهومه فلم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق
فسبقه زماني لانا نقول لم لا نقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق
بالرتبة فان وجود انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان
زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود
زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكر وذهب الحكماء الى انه عايد الى
السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية
لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان
بواسطة زمان مغاير للسابق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير
لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
للزمان وعروضها لغيره فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود
عمرو والح ان يق لما قلت انه متقدم عليه فالجواب بان وجود زيد كان مع
الحادثة العلامة ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه الح ايضا ان يق لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فالجواب ان تلك كانت
امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يق لما قلت انه متقدم
عليه قول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكر ومن غير اعتبار
آخر لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان
لها ايضا قبلية لا تجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال
عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم مأخوذ في مفهوم

لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت الزمان
المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما بعده سخيفا وكان انقطاع
السؤال عند قولك تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر
لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عندما ذكرتم
لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت وذلك هو المط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث
كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوا راجعا الى التقدم
الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم بقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا
لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه
والمتكلمون لما جعلوا قسما براسه جوزوا تقدم الزمان على وجوده بعدم يستحيل
معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر
استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر
في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون
بينهما ترتيب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما
احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان المحتاج اليه علة تامة
للمحتاج او لا والاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول يلزم على
هذا ان يكون تقدم العلية المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع
فالاولى ان يق المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم
بالعلية وان لم يكف فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا
علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق
بمعنى تلك المعاني لشيء بالقياس الى آخر عرض للآخر تاخر هو مضايف لذلك
السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت
عقلية كمفهوم بين متساويين واقعة في رتبة واحدة من المفهومات المركبة

في العموم والخصوص وحسبة كما هو مسرح مدارسين ولا في المعية بالشرف
وهو ظ ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين لمعلولي علة واحدة ناقصة كالمو
من اشتركا بشرط واحدة فانهما معا ايض في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا
في المعية بالعلة العارضة لعلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالتشخص لامتناع
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص والعارضة لمعلولي علة
واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا احتفظت بالجهتان على راي
الحكماء والمعية الزمانية على راي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية
عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر
وما قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير
معقول اقول ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقو[لون]
عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء
الزمان عدم تحقق الذاتية على رايهم ومعقولية بالتشكيك اختلفوا في ان
معقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي
على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الا[قسام]
في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق
بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل
من الاحتياج الى علة غيرها فما يتفرع عليه الترتيب العقلي يكون اولى واكمل
وهو اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق
بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق بها
متأخرا وهو بعينه بخلاف السبق بالعلية والسبق بالطبع ولذلك قيل
هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين المتضايفين في انواعه
اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاشدية يعني
اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك

كالاولوية مثلا بان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الاخر الذي هو مضايف للسبق
الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من تلك
التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال
والامثلية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك
كانت تلك الاضافة محفوظة بين متضايفيها اعني باخريهما ومن حيث وجد التفاوت
في معقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات
بالتشكيك وقد عرف ما فيه والتقدم دائما لعارض زماني او مكاني او غيرهما
يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض
لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زماني كما في التقدم بالزمان او مكاني كما
في التقدم المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية
او بالطبع هذا هو ظ وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض
التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر آخر والعدم والقدم
والحدوث الحقيقيان اضافيان وقد مر انهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان
اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر
زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزمان كما انه معتبر في مفهوم
الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما
الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث
معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما
الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والا
بمعنى لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يق هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان
وفي مفهوم القدم بان يق هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل
لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان
زمان آخر وتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين

لانه لا يمنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود
الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار
الزمان نفسه بلا قدم ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لا ماسا والمنع
اعتبار يستلزم الشيء فلا اشكال والحدوث الذاتي يتحقق فلم ان الحدوث الذاتي عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوقا بوجود علته فتحقق
الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيانه وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته
غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع بالذات
بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فقدم
ما بالذات على ما بالغير فان وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث
الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله
بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه
سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول
ظ البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس
وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان
اذ لو وجد لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها
وكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات
القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا
كان الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان الملزوم كذلك قطعا فننقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث
الذاتي بان يق لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا لانه مسبوق
لموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي

لانه

لانه لا يصح ان يق لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن
ان يق مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون
العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استقر ان للسائل ان يقول الشيء
انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم
الشيء بحاله وان كان اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه
والا لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما مح وكذلك
نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايض حادثا والا لزم قدم الحادث
ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة عن مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه
واما مسبوقية الاتصاف فليس في ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته ليس قديما
والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود
الشيء لغيره في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم
والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له لزوم الشيء اذ له ان يقول لو اتصف بالقدم
شيء لزم عدم مسبوقية الاتصاف به لعدم الاتصاف واتصف بالقدم بهذا
المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر الشيء في عدم مسبوقية
الاتصاف بعدم سواء يسمى قديما اولا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان
سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل يترتب
سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية
فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية
منهما في الوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون داير بين
النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب
الغيري في الموجود اذ كلاهما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات

والممكن لا بدّ ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير
ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزء من غيره
ولا يريد وجود علته والا لكان ممكنا يعني ان للواجب لذاته لوازم ثلثة استغناء
كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا
اجزاء متمايزة بحسب الذهن ولا احتاج الواجب لذاته وجوده الى جزئه بحسب
نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول فيه بحث
لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما
ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن ولا وهو الواجب فلو فرض تركب
الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني
وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن في الخارج لزم ان يكون
حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان
متغايرتان مطابقتان لذلك البسيط وانه محال فان احدى المتغايرتين لو نافي مطابقته
الاخرى بديهة واجيب اما عن الاول فلان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه
يعتبر مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما
عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكروا انما جزم بكونه
محالا من بديهة وهمك لا لعلك بالصور الخيالية كالنقوش على الجدار والتماثيل
في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر
واحد بسيط فكذلك بتنازع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا
كذلك ولو علمت ان هذه صورة عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها
العقل من الصور الخارجية بحسب استعدادات يعرض للنفس وشروط
مختلفة بعضها من مشاهدة جزئيات اقل واكثر والتنبه لمشاركات ومباينات
بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص بخصوصه واخرى
يطابقه وهي نوعه واخرى يطابقه وهي جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك

شيئا من الاشياء في ماهيته ذلك الشيء لان كل ماهية ما سواه مقتضية لامكان
الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته ذلك الشيء لكان ممكنا
واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل
ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول لجواز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب
الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك
وايضا لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون
جزء من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة
وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع متشخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن
حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري
وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الآخر
او بالعكس والاول مح لان الواجب مستغن عن غيره بالبديهة والثاني ايضا
مح لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب
هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة محصلة
بل غايته ان يحصل منهما حقيقة محصلة اعتبارية واعترض بان كون الحال
عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب
مع غيره جزءا ماديا وحصل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر
كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصور المنوعة للمواليد الثلاث ودعوى
الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب
لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له اذ لو لم يقم الوجود به
لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة تفتقر الى موصوفها
الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه
لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة
على معلولها واما بهذا الوجود فتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا

الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب
ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود
يقوم بذات الواجب قياما خارجيا هو كقيام الاعراض بموضوعاتها
فلا نم قوله لم يعم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف
الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر ممالة
عن خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي ايض
لايق ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول
لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته
ثم على انه ليس من المعقولات الثانية لايق مدعاه ان وجوده ليس بصفة
موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا
خارجيا هو غير ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق
ذلك المدعي بانتفاء الوجود عينا لا بتحقق مع علم زيادته وايض
فافتقار الوجود الى الماهية التي تقدم بها لا تحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه
كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات قام بها الوجود
من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الوجود
فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفت
به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى
غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء اثبات هذا المطلب
وقد لخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بانه لو اذا كان وجوده
نعم زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن
موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا
بالوجود عينا فالكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وصف

الاجوبة

الاجوبة على ما سيجي قال بعض متاخري المتكلمين ومنهم المص الى مذهبهم اقول ان المحوج
الى العلة الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء
بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك بد من علة
يجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض
وجاز ايض ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف
بالوجود وجاز ايض ان لا يتصف به احتاج الى جعل يجعله متصفا بالوجود واما
واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان
اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك
حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب
اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود
فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان
متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما قيل من ان الواجب يقتضي ذاته
وجوده معناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بها الوجود لا ان هناك اقتضاء
او تاثيرا وقال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما يمتنع
عليها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود مفهوم مشترك
واحد بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض
او اللاعروض ولا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب وبه يقتضي
التجرد في الممكن وبه يقتضي ان يكون العروض واللاعروض لعلة فيجرد الواجب لعلة
فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض
واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه
ح يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره
هذا خلف او يحتاج الواجب الى غيره هذا خلف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه
لان علة عروض الوجود للممكنات هو الواجب نفسه لا غير الثالث ان الواجب

مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ
لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا
وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبداء بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه
وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون وجود مبدء لكل وجود لا
ان الحكم يتخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشي مبدء لنفسه
ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب يشارك
الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وسائر المشاركة غير سائر المخالفة فيكون
وجوده مغاير الحقيقة الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود
المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا
للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد
وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فح ضرورة انه لا يعقل
الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو
مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود
على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة
الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في زيادة الوجود الخاص وما ذكر
من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على زيادة الوجود الخاص
بانا نقول الوجود الخاص الذي ندعي انه عين ذات الواجب والموجود المعلوم
هو الوجود المعلول بالتشكيك اما الوجود الخاص فلا اي ليس بمعلوم كما انه
ذاته ليس بمعلوم ايض فلا دلالة للوجوه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود
المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض
هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب فلا يلزم احتياج الواجب
في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق

وكذا نقول مبدء الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الموجودات فلا يلزم ان يكون
كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدء الوجود وكذا نقول ما به المشاركة
هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري
نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك
لو كان نفس الكون المطلق واجاب المص عن الوجه الاول والعمدة بما قاس عليه في السادس
ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا يبتني كثير
من القواعد كما سيأتي فان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف
ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب بغيره ولزم افتقار
الواجب الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة
نوعية بالنسبة الى افراده كما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يق لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام
حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا يتشارك في ذاتي ضرورة
لامتناع تركب وجود الواجب واللازم بط لما ثبت من اشتراك الوجود معنى
لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا نم استحالة لزومه وما ثبت
من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي بطلانها وان اريد عدم التشارك
في ذاتي اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات
لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون لجواز اختلاف جزئياته بالعرض
وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير
الالوان فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب
التجرد عليه المعارض والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق
عليهما صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين
احدهما المهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية الوجود فيكون وجوده زايدا

على ماهية والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة
على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود فلم ولم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود
هو الماهية من حيث هي هي فيتقدم ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة
اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت
عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان
الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود
وتاثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلاحظ كون الشيء
موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود ومعيدا له والنقض بالقابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا
يلزم اجتماع المتنافيين قبل الاتم ان المفيد للوجود نفسه يلزم تقدمه عليه
بالوجود فانه لا معنى للافادة سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود
ونمنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه
بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن مبدأ الوجود
الغير واجب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر والموجد فان مرتبة
الايجاد بعد مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها
لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب المص عن النقض في شرح
الاشارات بان كلام الناقض مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج
دون وجودها ثم ان الوجود وهو فاسد لان كون الماهية هو
وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل
منفكة عن الوجود فان كونها في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير
ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن

اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل
ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون
فاعلة بصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر
لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية
فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد
بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي
متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل ولا نم تغير الموجود الخارجي
وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج
لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض
وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه لعدم لانه
للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل
وكفى في تقدم العلية القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود
ايضا بحسب العقل فليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي
من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية
لزوجيتها ولا تقدم بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وسائر
الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول الا ان يقال كلامنا في ماهية واجب
الوجود فنقول ح لو كان ماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي
فيلزم ان يكون عاقلا قبل واجب الوجود وهو مح لانا نقول معنى تقدم العلة
على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على
الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب

الوجود العقلي لوجودها الخارجي لان تقدم الوجود العقلي للمهية الواجب
على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب ما قبل اللازم ان يكون
قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هنا وقد استدل بوجوه آخر
منها انه لو زاد وجود الواجب على المهية لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء فاعلا
له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا وفاعلا له لاستحالة
ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل كما سيجيء من بيان
استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا واجيب بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا
وفاعلا وسيجي الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج
الى المهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ثم احتياجه الى الغير فكان
جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه
لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب
مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل
وان كان احدهما لزم احتياجه ثم احتياج المهية في تحققها الى الوجود
واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فانه قبل الوجود الخاص ايض محتاج
الى الوجود المطلق ثم امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا
تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص
والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر فو لمنع والجواب منع احتياج
المهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق
على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب غير الوجود
لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو
محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تلخيص واختصار
للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا

فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا
فكل مفهوم مغاير للوجود فهو كونه موجودا في نفسه محتاج الى الغير الذي هو الوجود
وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج
في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا امر مغاير لذاته لطنا
ونطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير
متحققا وليس كذلك لان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود
والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو لم ما ذكر
ولذلك علي ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم
امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه
مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه
مجردا الى غيره وهذا خلف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من
ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه
كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري نفس العدم والا لزم تركبه
مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري
مجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق
وما ذكر من الفساد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق
لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص من لزوم كون ذات
الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما
متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر وبمثل هذا بين لزوم كون ذات الواجب
عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب فهو الاضافات تعالى عما
يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره

لانه يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غيره لما من السلوب والاضافات الى غيره
بانه ليس بتام قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا
يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات
فلانه لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات فلذلك لامتناع حصوله فيه
او في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون المهية موجودة قبل
قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان
له وجود في الآخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية
عارض للمهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه واعلم ان قول ان هذا الكلام
من المعة والحكماء العالمين ويكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح
فانهم كما قالوا يكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع
استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا لم يكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم
الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا لم يكون الواجب موجودا
بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتياج بان الوجود لو كان موجودا لكان
له وجود آخر لا يبقى هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص
الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود
المطلق فيسقط عنهم ما عدا علم صحة الاحتياج لانا نقول اذا حكم على مفهوم
كلي بانه موجود في الخارج او ليس موجودا في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل
او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه
في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه
لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا الاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج
فرد من افراد الوجود المطلق على الوجود الواجب لكان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان
فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا

على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها
لم يكن المهية موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون المهية موجودة قبل
اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل
لو كان قيامه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية
فبينه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهابهما يعني الوجوب والامكان والامتناع
من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على ثلثة اقسام منها ما يكون عارضة
لنفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها
للماهية كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عارضة للمهية بحسب وجودها
الذهني وهذه يسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها
لها يسمى معقولات اول والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض الماهيات عند
وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور آخر حكم على
تلك المفهومات المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز
او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن مهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق
على كثيرين الى غير ذلك فان العقل اذا لاحظ اولا مثلا مفهوم الحيوان ثم نسبه الى زيد وعمرو
وبكر مثلا وحكم بان هذا المفهوم في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك
الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر
وهو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اول وليس كذلك الوجود الخارجي
بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث على ما سبق
بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فان الوجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة
في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات
الثانية ولعل منشاء هذا الاشتباه انهم لما زادوا ان اتصاف المهية بالوجود
ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي

الماهية في نفسه
عروضها للماهية بحسب وجودها
الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار
ومنها ما يكون عروضها

مثلا

وان المهية يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام
المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود
هو المهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف
المهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود
هو المهية من حيث هي لا المهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه
انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع
من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين المفردات كوجود شئ وعدمه
او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا يرى ان له ان يحكم
بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق ما في نفسهما ان كان
النقيضان في القضايا واما في غيرهما واحد بانه يتصف المحل بكليهما ولا يتصف
بشئ منهما ايضا فالحجب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم
على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة
توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين
او اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي
النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم
ان يكون مساوية للصور العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة
السابقة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة
لهذه الصورة فاذا اعتبرها العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد
اجتمعا في محل واحد فليسا ممتنعا بل بين اجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة
عن اخذ صورتهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما
عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورتها
بل يكفي هناك ملاحظة العقل لها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول لما ذكر على تقدير

صحته انما هو في الصور الثابتة وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة
في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين
مع عين الآخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة
حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال
ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه
كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح
في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين
بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة
لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين
المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان
مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شئ
في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شئ بكلا النقيضين
او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى
يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم
نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه
لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب
نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره علم العلم اي علم
المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت ووجود بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا
بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت
باعتبار اي المعلوم المطلق لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن
متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فهو الثابت باعتبار اي بحسب فرض
العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان

المعدوم وقد مر ان هذا ليس بجمع النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض
هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط
بتصوره لوجه اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو
معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم
بط لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم
عليه بامتناع الحكم عليه مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه
ايض وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار
غير ثابت على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه انه غير
ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم
عليه من حيث متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم من حيث ليس بثابت ولا تناقض
يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه
بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد
الجهة فمؤدى العبارتين شيء واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع
الاشياء الموجود يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم
بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم
مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام مح والحكم على مفهومين بانهما متمايزان
بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان
اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان
ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود
قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن
ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر
يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم
العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون

لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو
اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين
فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية
وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في الذهن هوية
عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر هوية باعتبار ولا يكون له هوية
باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات
الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق
بين الحكم يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة
الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد
بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي
وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته
الخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري
او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن واعمى واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه ايجابا بالامتناع ان يكون الموجود
الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا
المبحث هو حكم الايجاب على ما هو المتبادر والا فكون النسبة سلبية خارجية لا يتوقف
على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور
العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية وجب في صحة التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة
الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار
بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون
مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد

الا في الخارج فقط وهذا ما بقي من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج
بالامور العدمية وان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي فيه
وان صدق شيء على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد
في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد
لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان
صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور
في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج
فلا يمكن ان يثبت له شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج
وعدم مطابقته له لا يكون معيارا لصحته وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة
الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحة باعتبار مطابقته لما في نفس الامر
يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته
لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر
كذا في نفس الامر كذا في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك
واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته
لما في الاذهان لامكان التصور الكواذبات فان الاذهان قد يرتسم فيها
الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان
يلزم ان يكون قولنا العالم قديم صادقا لمطابقته لما في الاذهان الفلاسفة
وهو باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون
قدم العالم والمتكلمون حدوثه فاحدهما بعينه المطابقة اقول وههنا اشكال
قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا
لما في الاذهان من النسبة الحكمية لان ما في الاذهان من النسبة الحكمية يعتبر
مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا

للمطابق

للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته
لما في نفس الامر لما في الاذهان من النسبة الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم
ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج
خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة مما يعني قولهم
الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس
الامر لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في عقل
الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية
وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة
ومطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده
على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل
الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه
من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد وهو خزانة للنفس الناطقة
واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة
فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس
الامر لكانت تلك الكواذب بل كل صادقة في نفس الامر اقول ويمكن الجواب
عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس
جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يستلزم وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم
السابق عليه بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع
ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال
لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم
امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة
انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب

وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة
هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
يتعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم
بالتناقض بينهما كما في ساير المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهني
متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج
كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج
فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام
وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج
اقول وفيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان ليس الا بعد
تصورهما سواء كان هذا الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم
على شيء وان كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح
في مقصوده واما ثانيا فلانه بعدما بين انه يجوز ان يكون امر ما
ذا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت
باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما ثالثا فلان المتمايزين
هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم
بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم
ان يكون ما ليس بثابت وهو محال فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت
في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم وقد يحملان بربط المحمول
قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المراد من الوجوب والامكان
والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبني عليه بيان ان الحمل من الاتحاد باعتبار
والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل
المطلق وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا
وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم

بانتفاء عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان
الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين ومغايرهما من وجه آخر
والا لكان حمله للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي
ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات
واحدة قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود
ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وهو
مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا
بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات
الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود ايضا ان اريد الاتحاد في الوجود
الخارجي فانه موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم
وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع
والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها
فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود الاعم من الخارجي والذهني ليتناول
امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهومات مع الاتحاد
في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى
المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء
على الماهية المركبة منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون
مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد عين الذات
متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات
كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الانسان
كاتب وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق

عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي
قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القايم في العام لو استدعي هذا جواب
شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا وتقريره ان يق ان طرفي الحكم لما وجب
ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لو لم يقم
احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر
فيخ قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قايما بالرومي لم يكن بين البياض
والرومي مناسبة كما ليس بينه وبين السواد مناسبة فلم يكن حمل البياض
على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قايما
بالطرف والاخر فالطرف والاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القايم
به والا اجتمع المثلان عند قيامه وح يلزم قيام شئ بما ليس متصفا به
وذلك جمع النقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام
احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور
قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة
فكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا مم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا
مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر
فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القايم في القيام ليلزم اتصاف شئ بما ليس متصفا
به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القايم به قلنا سلم
ولكن معناه ان القايم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به فلا يلزم من عدم
الاعتبار واعتبار العدم قبلها انه موقوف على مقدمات يشتمل على الحمل
الايجابي فيلزم تبين امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال الشئ بنفسه
اقول وفيه نظر لانه لان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما اعتبر من غير
حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماته هذه صحيحة ولزم بطلانه
وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية

لا يستدعي وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يق
اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن
الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون
ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك
مح لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين بوجود واحد مرتين قلنا مسلم قولك
وتقرير الجواب انه اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك
الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا
مم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابتة من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة
وسلبه عنها الا اثبات تميزها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب
شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يق سلب الوجود عن الماهية لا يمكن ما لم يتميز
تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود
فالماهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرط
السلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها
في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب
الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل ينفيهما
بينها لان معنى سلب الوجود عن الماهية يعني الماهية ذاتا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك
امرا محققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن
فذلك مسلم لكنه ليس بشرط السلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود
ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة
فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها
محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه انه يتحقق هناك
قضيته موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا
الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يتناقضان السالبة المطلقة

العامة اعني سلب الوجود عن الممتنعة في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى
العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني
عن مهيته من المهية مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيها يحتاج الى دفعه
والحمل والوضع من المعقولات الاول الثانية بقالان على افراد التشكيك فان حمل
الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص
اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص
للاعم اولى بالوضعية من عكسها وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل وقد ذكرنا ذلك
في ضمن ضابطة نقلناه من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون
موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد
او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق
هو عليه من الافراد يكون موجودا كالاانسان الصادق على الفرس والاعمى
الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان والاعمى
موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة
والعبارة فمجازي الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان
ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون
وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال مثلهما انه موجود بالمجاز
وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة
نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لان ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا
حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان فلما سماه موجودا بالعرض لا وجود
له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة
مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول
كلما يوجد في الذهن ووجودها الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك

لانها برهان للمعقولات م

وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود ذاتي حقيقي واجيب بان مفهوم
اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود
في العبارة والكتابة ولا يعني به لفظ الفرس ونقشه في الكتابة لانهما من الموجودات
العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة
اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجودة
فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود
فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة
او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه
موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا بعد ما اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بنفسه اي بجميع عوارضه
المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية
وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف
وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع
ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم ع م
استدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه ولا يمكن ان يشار اليه ولا يصح الحكم
عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ويساق الكلام الخ
لا يقال الحكم بصحة العود ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم
بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح

عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم
لانا نقول لا يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يق معنى
يصح عوده فلنعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء
الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم
لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايض
وثبت المعارضة والا لو يتم دليلك هذا الثاني النقض وهوان يق ما ذكرتم
من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه
لا يصح اصل حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم
على ليس بموجود في الخارج احكامًا صادقة لا شبهة فيها كقولنا
المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع
النقيضين وشريك الباري الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فلو لم
المعلوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم
صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يق لا نم لو صح اعادة المعدوم
يصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم
بصحة العود لكونه لا هوية له يتصورها يحكم عليها لا يستلزم امتناع
العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصور متصور او يحكم عليه بشيء
من الاحكام ولو سلم وقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن
فهو مم وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك ايض مم عند المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم
لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية
الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية
فنقول اما ان اريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى
دوام السلب فذلك مم لان المعلوم في زمان كونه موجودا له هوية

خارجية واما ان اريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدومًا
لا دائمًا فذلك مم لكن ح نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان يريد
انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدومًا وذلك غير مفيد
لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا لحكمنا
على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله
ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ
بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين والجواب عنه انه لا معنى لتخلل
العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في
زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب
الحقيقة انما هو للزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايض لم لا يجوز
التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة تحالها في الحالين فلا يلزم تخلل
العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايض لو تم هذا الدليل لدل على امتناع
بقاء مشخصة من الاشخاص زمان والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه
لوجود ذلك الشيء في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق
بينه وبين المبتداء وصدق المتقابلان عليه دفعه ويلزم التسلسل في الزمان
يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاتها لجاز اعادة وقته
الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير
الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم بط لافضائه الى كون الشيء
مبتداء من حيث هو معاده اذ ليس المبتداء الا الموجود في وقته الاول وفي
دفع التفرقة والامتياز بين المبتداء والمعاد حيث كان شيء واحد من حيث
كونه مبتداء والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايض جمع المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتداء ومعاد
كما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتداء من جهة كونه معادا وايض لافضائه الى التسلسل

في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتداء والوقت المعاد بالمهية ولا بالوجود
ولا بشيء من العوارض والا لزم ان لا يكن اعادة له بعينه بل انما القبلية والبعدية بان هذا
في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما
ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد
الثلثة ويجاب عن هذا الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية
لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص قوله وايضا
فانه استدلال لمقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات
لم يصح قوله كان المبتداء في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير
بين المبتداء والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم
اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض اقول
ويمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ
مقدما على المعاد ثم تخلل العدم بينهما وذلك بعدم لا يجامع فيه المتقدم والمتأخر
ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان
ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زايد عليها كما في اجزاء
الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف
تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم
التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا
الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف
ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا قطعنا بالضرورة ان الموجود مع قيد
كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب
الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد
تلامذته وكان معتبرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان

يباحثك

يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم انه ما يوجد
في الوقت الاول يكون مبتداء البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا
او لم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال من ان المبتداء هو الواقع اولا
لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني
فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويدفع ايضا بان الزمان عند
القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل
فيه بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد
مثله بدلا عنه مبتداء في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية
نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم
جاز ان يوجد مثله ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتداء فان الفارق
بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصات لعدم الاختلاف فيهما ويمكن
ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء على هذا الوجه والجواب انه
ان اريد بمثله ما يشاركه في مهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق
بينهما لا يكون المهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود
المثل بهذا المعنى ممتنع اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد
فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص
لكونه المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير
مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتداء ما لا يكون كذلك لا يقال
فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم يعلم انه الذي وجد
اولا ثم عدم وليس موجودا مبتداء لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما
عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام
على السند الاخص وان اريد بالمثل ما يشاركه في المهية فقط فلزوم عدم

الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة
المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا لكان هذا الامتناع
ليس لمهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات
لان مقتضى ذات الشيء ولوازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو
لامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص
بقوله والحكم بامتناع العود ولامر لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع
العود هو المهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرئ
عليها العدم لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا
الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده
ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان المهية
الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون المهية الموصوفة
بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون المهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر
لان جواب المص في التحقيق منع وسنده حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع
العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء قولك لان
مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا نم لكن
لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لمهية المعدومة الموصوفة نظرا
بان العدم لازما لها اعني كونها قد طرئ عليها العدم ويتخلف الامتناع
عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القايل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطاله
فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فهو غير معقول في العقليات ولو سلم
فابطال السند لا يضر اذ قد يستند المنع بان مهية المعدوم من حيث هي يجوز
ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم

اص

اخص امتناع العدم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده
بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا وقال صاحب المواقف الموجود امر
واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب
الاضافة الى امر خارج عن مهيته وهو الزمان فان تلازم الوجودان اي المبتدأ
والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها
في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا
في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان
الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود
في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع
ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة
بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته
وجوده في زمان آخر واستغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات
الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذاتها في زمان كونها معدومة وواجبة
لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه
اقول ان هذا الكلام الى آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب
وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة
عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا
والامكان عن لا اقتضائهما وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه
المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا
في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة

لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد
بهذا القيد بل يمنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا
الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج
ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي
لان اقتضائه الوجود مطلقا باق بحاله ولم يدخله تغير ولا تبدل ولا انقلاب وكذا
العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد
بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي بناء على ان اقتضائه العدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد
الوجود بكونه ناشيا عن الذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذلك الممكن به
ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله ولم تتغير بعد وايض
فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلي اي ثابت لذاته لا ان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك
الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء
في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا
بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة
فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم
منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط

بل ومعا ايض وجواز اتصافه به في كل منها معها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول
مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايض ممنوع لجواز عدم الاخر في الوجود واذا تمهد
هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود
مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود
المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظايره على ما تقدم فقول هذا القائل ولم يجوزوا كون
الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايض وكذا
قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لماهيته
امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتداء ايض لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان
ذو حقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا
من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودان اي المبتداء والمعاد متغايران
بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف
باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا
ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر فلو يمكن
تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذ المحض وجود طرافيه وداما
لاجل قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم
المسبوق بالوجود واما قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع
وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع
فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم
والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما
لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف
ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم

بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافهما بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي
لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع
اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها
بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج
مهية من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها
زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب
ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل
اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد لقبول الوجود فالظ ايضا ان لا اثر لاجتماعهما
فمعلوم بالظ انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات
ومعلوم بالظ ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة
بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وجه آخر
اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قال
الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يردك
عنه قايم بالبرهان القسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت
على الموجود من حيث هو قابل التغير وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يقيد
بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا قابلا لتلك القيود
المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود
جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من المهيات بامكان الوجود لان
كل مهية اما موجودة فلا تقبل العدم واما معدومة فلا تقبل الوجود والا اجتمع النقيضان
وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي لا المهية باعتبار
العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى
وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية

ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب
شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه بوجوب لا امكن زوال الامكان
عن مهية الممكن وهو مح لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه
بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا
لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم
والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية
التي يتكرر نوعها مثلا يق لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا
لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور
الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها وهما اعتبر العقل
فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد
تمهيد مقدمة وهي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصير الى مبصراته فكما ان الناظر
في المرآت ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور
قصدا بحيث يمكن من اجراء الاحكام عليها وتكون المرآت ح ملحوظة تبعا على انها
آلة لمشاهدة تلك الصور ويعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن
من الحكم على المرآت بصفاء جوهرها وسعة وجهها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المرآت قصدا وتوجها اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة
قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته
من حيث انه حالة بين المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية
والوجود كانه آلة للعقل في تعريف حالتها ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون
الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الامكان
بشيء ولا ان يعتبر نسبة الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة
اعني الامكان اعتبار ملاحظتهما اعني المهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا
والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها

اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا
اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا نسلم انه لما عرفت من ان العقل لا يقدر
على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبة الى شيء واذا اعتبر على الوجه الثاني
ولاحظه معه ايضا المهية وتعقل بينهما نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار
الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال المهية والامكان
لا يقتضي اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم
اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظه
معه ايضا المهية وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر غير هذا الوجوب والمهية
فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررناه فالعقل ان لاحظ
هذه الملاحظات الثلث تحققت هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات
بضروري للعقل فله ان لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع
الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعرف حال التسلسل في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم
له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف
حال اللازم والملزوم فانه يلاحظهما العقل باعتباره ملاحظهما والثاني
من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتباره مقايسه
الى اللازم والملزوم فلا نسلم انه وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات
فاذا لاحظه العقل ولاحد المتلازمين ويعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما
آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث
التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات
الثلث يحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة
بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللوازم واحد المتلازمين باعتبار
فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان
لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن الانفكاك اللزوم

عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم
لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما
محققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس اللزوم امرا
اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني
امرا محققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول
واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر
لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبداء المحمول في نفس الامر
انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدا المحمول كاللزوم مثلا
اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء
جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المفهوم العدمي على شيء في نفس الامر لجواز
صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى
ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج
وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر
وان لم تكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس
ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر وهو لا يستلزم
كون اللزوم امرا محققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان
وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق
واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن
بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة
اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان محققا وكذا وجوب
اتصافه لوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن
ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان امرا

متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم
ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ
المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس الا وجوب الاتصاف في
موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
وعلى هذا القياس في ساير الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال
على وجه يسقط عنه الجواب بان كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية
لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه
عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم
لازم في نفس الامر وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان
كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه
من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له
فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر
وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل
حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له
قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا تصدق
القضية الموجبة المعدولة الخارجية تستدعي وجود موضوعها في الخارج
وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة
في نفس الامر فلما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر
والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر
كذا وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض
ثبوت مبدأ المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن لا يقتضي تحقق
موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات
الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر

لان في

لا في الامور الاعتبارية المنقطعة باعتبار الانقطاع وحكم الذهن على الممكن بالامكان
يجب ان يعتبر مطابقته لما في نفس الامر قال لان الامكان على جواب عن استدلال من يقول
بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن
مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان
مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي
وقد تقرر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في العقل والحكم بالامكان
من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون
مغايرا لما في العقل الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا
للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء
مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المص لم يلتفت اليه
لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بالامكان على الانسان
صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا
للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الحكم ضروري
اي اولي يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء
التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية
على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات
لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون
خفيا لخفاء في تصورات اطرافها لكونها كسبيا واما العلة الاسباب
المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرف من ان
استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا ينفعل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب
والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد

طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة
طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الآخر
الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا
الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان
فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى الاول اميل وله من وروده عليه
اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس واتباعه القائلين
بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر
لامكن باسره فيه او لامعنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصد
من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى المؤثرات وجوده انما يحصل بعد تاثيره
لكن تاثيره في امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية
لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب
ان المؤثرية اعتبار عقلي بمعنى ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا
محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثر لما عرفت
من ان انتفاء مبدء المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به
كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما في حال وجود الاثر
وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب
المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل
ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم الجمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر
انما هي في الاثر من حيث هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية
ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل
ولا استحالة فيه انما هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث

ان هذا

ان هذا التاثير اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في المهية
فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا
ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع
ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان
كذلك ومنها ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند
عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال ممنوع بمنع الاستحالة فان المعدوم
في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت
او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا بكونه صدق
السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود وفي الموصوفية
فلانهما امران عقليان فلا يصلحان اثرا للموجود والجواب ان تاثير المؤثر
في المهية الى ومعنى ما بين فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك
المهية فانه محال غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها لتصور توسط
جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولة اليها وهذا معنى
قول الحكماء ان المهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن الى اند سبيل
عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا
بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله وتحققه وجوب
لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعنه اعتبارهما
بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا يغفل ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء
نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب اما لا نسلم ان العدم
لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه

في الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا
عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها
او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموع
بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع انا نجيب
عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد
الوجود الى العدم وعن الثاني بانه سبق ان العقل كما يحكم بترتيب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد
حركة المفتاح كذلك يحكم بترتيب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك
عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني علم حركة المشتملة الى حركتها فكما
ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها
بديهي فلو جاز ان يكون عدمه مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال
وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة
هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان خارجيين
والممكن الباقي يفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان
اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب
من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن السابق يحتاج
الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك
عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال
علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة
الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر
اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء
البناء بعد هذا البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم
الى الوجود وبعد ان اخرجه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع بعد

تعالى

عن ذلك علوا كبيرا لما نقص العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم
ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد
الوجود على ما علم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر
اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر المفردة فيستحيل خلوها عن
الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر
يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره ان يقال لو افتقر الممكن
الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه ممتنع لان
المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد
امرا آخر متجددا لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر
يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتأثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك
بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة
البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل
بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس ثم توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير
من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن
مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به
في الزمان الباقي وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه
وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته كما استحال اقتضائه الوجود في الزمان
الاول استحال اقتضائه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود
في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول
هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده
ابتداء وفي بقائه يحتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود دائما وبديهة له وحاجته
اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتداء فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود
من الصانع تعالى على العالم في ان لم يبق موجودا ويستدل على تحقق ذلك الاعتبار

بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كما حجب عنها زال الضوء فيه وما يسلم انه
من مثال البناء فهو معدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا
للبناء في الحقيقة انما هو محرك يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب
واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات
وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة
البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى
المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر
في بقائه غاية الامر انه ليس له حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الى المؤثر
الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا
لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفه
لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معا له لا اول ما يصدر عنه
بالذات او بالوسائط القديم قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح
حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة
ولو امكن القديم الممكن لما سيأتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري
تع على راي ماعدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها
اليه بطريق الاختيار ومعين الايجاب قلنا على رأي المص صفات الباري تع
ليس زائدة على ذاته كما هو رأي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار
يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار
مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم
ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورب ان تقدم
القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات يجوز مقارنتهما
للوجود زمانا لان المح هو القصد الى ايجاد الوجود بوجود حاصل
قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود مع المقصود زمانا

واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام
الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقائه ويلزم
ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه
قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي بالذات ولا بالزمان سوى الله
تع كما سيأتي في القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تع واجبة وقديمة
بالذات بمعناه بذات الواجب بمعنى انها الى غير الذات واما القديم الزماني
فيوصف به ذات الله تع اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند
الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة
قديمة قائمة بذات الله تع واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القديم
الزماني ايضا عما سوى ذات الله تع ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة
الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا الله تع احوالا اربعة هي العالمية والقادرية
و والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم
حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء
وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت
القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل
مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك
واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال
موجودة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير
التفسير ونقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك
دفعا لهذا الاعتراض اي لا يعني للوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى
بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى
الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى
صفات ثلثة قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر

من اثبت مع ذاته صفات سبعًا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها
ذوات لا صفات وان يحاشوا عن التعبير بالذوات وسموها صفات فانهم ق لوا
باقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد
من الذوات القديمة الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا
انما كفرهم الله تعالى لقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم الهة
ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف
بالقديم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق
حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام
الفلكية بذواتها وصفاتها من الصورة والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها
متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تعرض من حركاتها فهي
مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها
واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة ق لوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما الباري والنفس
وعنوا بالنفس ما يكون مبدء الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد
منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين
وهما الدهر والخلاء ق لوا تعلقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية
والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه
ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى
ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر
الحادث الى المدة والمادة والا لزم التس يعني لو افتقر كل حادث الى مدة ومادة لزم
التس لانهما ايضا حادثان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا
الى مادة ومدة اخريين وينقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه

في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية
لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور
موجودة معا الى غير النهاية والمح الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا
مح على راي المص وساير المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التس وذهب الحكماء
الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم
على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج
الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشرف ليس له شرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان
فان عدم الحادث في زمان سابق فيثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون
منعوا الحصر واثبتوا قسما سادسا من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين
وذلك منها وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية
ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما قبل وما هو بعد معا في حصول
الوجود بل قبلية لا تجامع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك
لان معروض القبلية ان عرضها القبلية لا بواسطة شيء فذاك وان عرضه القبلية
بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر
معا بعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان
اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم
ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها
اولا وبالذات لا بواسطة شيء آخر فلا نم انه لا يكون بعد قولنا م لكن العدم
لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن
له قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه

يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول واذ يد منه الى موسى
واما انه متصل فانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان تقسيم
وبق قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو
بق قبل زيد الى خالد ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاؤه
لا يجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى آخر قبلية لا يجتمع
معها اجتماع القبل مع البعد لا يق القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا
البعدية اضافة بينهما والمضافات يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول
هما اضافتان عقليان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجد
معروضاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو
القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الخارج فيلزم ان يكون لكل من الجزئيات
وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشئ في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل
هو ما لا جزء له بالفعل فايض يلزم ان يكون ذلك الامر المنفصل الذي يسمونه
الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان
احدهما قبل والاخر بعد لما مر ان اجزائه لا يجتمع في الوجود وكان لكل من القبل
والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء او احدا هف وهذا
مع انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى لان الزمان
والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء
الانقسام في الاخر فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يق عدم الاجزاء
في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي
لا يقتضى وجود الموضوع في الخارج كما يق العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج
ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشئ
في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع
اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا

انها

انها لا اجزاء لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية
الزمان متصلا في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض
العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على
معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متأخرا
وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايض ما قيل من ان اجزاء
الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالمتقدم
وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم
وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي
الاجزاء فكان اجزاءه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان
متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة
والمتأخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن
ان يعرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع انقساماته التي يمكن
فرضها كان حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزاء غير قابل للانقسام
اذ لو قبل شئ منه انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزائه امورا غير قابلة للانقسام ولو
بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايض من اجزاء لا يتجزى لان ما ذكره
انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا
للتقدم وبعضها للتأخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا
للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقه ان كان نفسا
وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان
عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان
وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون

عرضيا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشئ
على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل
عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشئ هو
اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه
يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه
ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن
القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائمة
بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان فيستدعي محلا
غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة
بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق
بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول
فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك
ولم يقم دلالة على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم
العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها
ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع
بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يصطلح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل
ان العقول جميعا بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون
العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد
بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم
وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده
ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك
مادة وامور معدلها الى وجود تلك الحوادث ولا يكون هذا من الانقلاب
في شئ لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا
الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل

غير

غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات
واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان
ان يوجد لشئ آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولي والنفس للبدن ولا خفاء في احتياجه
الى وجود شئ حتى يوجد لشئ آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو
امكان وجود الشئ في نفسه فذلك الشئ ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون
بحيث اذا وجد موجود في الخارج كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو
كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما
لامتنع كون ذلك الشئ موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة
بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشئ مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى
او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه
اذ لا علاقة له بشئ من الموضوعات حتى يقوم به وهو مح لانه مضاف والمضاف
لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون
الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث
بمهية ذلك الحادث ولا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان
موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود
شئ لغيره قايم به او متعلق به انما هو يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده
بالفعل وقولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشئ موجودا فيه او معه قلنا
امتناعه في زمان كونه معدوما ممنوع ويشترط كونه معدوما تم لكنه غير المبحث
وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قايم على ثبوته لكل حادث
وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دايم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف
من الترجح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث
وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل

ولا ان مجموعها الحادث لانه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا وخارجا وهو محال
بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات
والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالا مقربة الى الفيضان عن العلة هي
امكان الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقر الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم
موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي
من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل
بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل
موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت
مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين
الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق
المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه
لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما
واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة
او بوسايط قديمة واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته
التامة فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء
بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا
بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة
وحدوث صفات الواجب قد عرفت مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام
زيادة الكلام على هذا المقام الفصل الثاني في المهية ولواحقها
كالكثرة والوحدة ونظايرهما وهي اي لفظ المهية مشتقة عما هو وهو اي المهية
ويذكر الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ولفظ المهية غالبا على الامر
المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم
قيل لفظ المهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها

اي على المهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال ذات العنقاء حقيقتها
بل مهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثه بلا اعتبار
فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ
عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة
الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة
كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض
او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة الى غير
ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون
نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك
بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض
كالانسان في مثالنا هذا على ما نافاها اي على ما ينافي ذلك العوارض
في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا
فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا
للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية كل عارض
مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل
هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع
الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت
الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزايدة العارضة لها لم يكن هناك
الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على
معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلين اذ لا بد
لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه

الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحال لانه فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها
فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي
من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي
اي في حد ذاتها بل هي شيء من تلك العوارض او ليست منها فالجواب السلب لكل شيء
من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال
الانسان ليس من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب
المعدولي وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك باطل
وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد
واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف
او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال
لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية بالقياس
الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يوجد بشرط مقارنتها وتسمى الماهية
ح المخلوطة والماهية بشرط شيء وحدها يوجد بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض
وتسمى ح المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد يوجد غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها
وتسمى ح المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينان مندرجتان تحت
المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام
الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة
نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة ومنشاؤه المعقول عما اشرنا اليه من ان القوم
لما اثبتوا ان ماهية كل مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية
بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها
ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له لا بد
ان يكون اخص منه مطلقا وما قيل من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود
مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم

ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الابيض والحيوان الاسود لا الابيض
والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض وحيوان اسود وكل واحد
من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات
واحكامها فقال وقد يوجد الماهية مجردة عما جميع ما عداها اشار الى الماهية المجردة
لكن لا دخل لها في اداء هذا المعنى بقوله بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا يكون
مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هي الماهية
بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل ذلك خبط منه وخلط
بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض
لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يوجد تارة بشرط شيء فيكون عين نوع
من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه
وليس معنى اخذه هنا بشرط شيء ان يوجد بشرط اي شيء كان ضاحك والكاتب
مثلا بل معناه ان يوجد بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه
ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه
فيكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث
دخل فيه ما يحصله ويعينه فهو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يق الجنس بشرط شيء
هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين
الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هنا بشرط لا شيء ان يكون مجردا عن كل شيء
على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يوجد من حيث انه قد انضم اليه امر خارج
عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء
الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يق هذا الكل
هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه ومن غيره وغير محمول
عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه
بشرط يوجد لك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه

لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث من غير ان يتعرض لشيء آخر اي لا يوجد معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يوجد من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هاهنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض مغن عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لو حمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية قد يوجد بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ح ولا يوجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها ان مراد المص قدس الله سره صريحه بقوله ولا يوجد الا في الاذهان ان الماهية التي اعتبرها العقل في الخارج بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجد ويلزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا وقال بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن عوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية اي وقال بعضهم يمتنع وجودها ثم من الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون

في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة المعراة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر يلزم ان يكون تلك الماهية ملحوظة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا بتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما لم يوجد في الذهن من الماهيات فهي ملحوظة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجردة لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع

وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد بهما بعتبر العقل كذلك جاز
وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح ح قوله ان تلك
المهية ملحوظة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك المهية على هذا
التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي
ذكروه اقول في الجواب انه لا يعني بالموجود في الذهن الا ما تصوره العقل
اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا نحن لا ندعي سوى
ان المجرد قد يكون متصورا للعقل معروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق
الواقع فنحن لا ندعيه بل نعرف انه خلاف الواقع ثم قال وقد يوجد لا بشرط شيء
اشارة الى المهية المطلقة وهو كل طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره من
وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان
فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يق لكل واحد منها انه هو وانما
قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي عن حد الجزئي ويدخل
حد الكلي كمفهوم الواجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع من الشركة
يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف
ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز
كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان
اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون
الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في
الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين
وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك
تشخص واحد بعينه بين تلك الافراد مجموع المعروض امور كثيرة بل المشترك هو
المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث

اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للشركة
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج متعينة في ذاتها
غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة
بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا
فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى
ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة
في اذهان متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة
ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لساير
الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر
ليس ذلك الاثر بعينه هو الاثر الذي يحصل منه اذا تعقلنا فرسا متعينا
ومعنى المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر يجددها
فانا اذا رايناه وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة
الانسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمروا وجردناه
ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الروية كان حصول
تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش
واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ان قسم فيها زوال النقش فان ضرب
عليها خاتم آخر لم يتاثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب
عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا يقال
كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد
منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة
انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية
هي المطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا والحق
السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية

فانها كالاطلال المعد للارتباط لغيرها وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم
الكلية فهي مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية
او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة
من زيد مثلا في ذهن واحد من المطابقة الذين تصوره مطابقة لما في العش
الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد مطابقة
فيلزم ان يكون تلك الصور كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصور العقل
للكثيرين هي باطل لها وبعض لارتباطها بها فان الصور الادراكية يكون
اطلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور
الحاصلة في اذهان تلك المطابقة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اطلال
لامر واحد خارجي هو زيد الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف
ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها
صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ
هي يعرض للصور العقلية كما بينه اقول فساده ظ لان المنطقيين باسرهم
قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور
العقلية التي هي علوم دون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا
اذا رأينا مثلا زيدا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك
امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية
والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايض لا يتصف بالكلية لانها صورة
جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القايل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته
العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية
والاشتراك بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك
بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة

تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين
وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع انها
صورة جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا
وجزئيا ايض فلا يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به
احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة
بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها
جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان
ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال
بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة
عن مجموع المهية والتشخص ونسبة المهية الى الشخص نسبة الجنس الى الفصل
هذا وقد استدل على وجود المهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود
في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان في الخارج وجزء الموجود
موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو
م بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو م لكن اجزاء العقلية
للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا ترى ان العمى
جزء هذا العمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع
الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلايم بحال المهية لا بشرط شيء
بالاصطلاح الآخر الذي سبق ذكره والكلية المعارضة للمهية تولها كلي منطقي
لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من عنوان يشير الى طبيعة
من الطبايع و يقال المركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي
المنطقي والكلي العقلي فلتركبه منه فهذه معنى الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي
اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة والمهية منها بسيط وهي
ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء هما موجودان ضرورة دعوى الضرورة

في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والنبات وامثالها
من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايض معلوم بالض واما وجود الماهية
البسيط فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لابد وان ينتهي
في التحليل الى البسيط لان الكثرة وان كانت غير متناهية لابد لها من الواحد لانه
مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لا يق ان اردت بالواحد ما هو
واحد وحدة حقيقية فنقول لا بد لها من الواحد ثم لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء
الكثرة مركبا من آحاد كل واحد منها مركب من آحاد آخر كذلك وهكذا الى غير النهاية
وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك م لكن يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا يخفى ان الكثرة
في الحقيقة الا المتألف من آحاد الحقيقة واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه
وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثير المركب من تلك
الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من آحاد حقيقية
والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو محال
بالبديهة ووصفاهما يعني البسائط والتركب اعتباران لا وجود لهما
في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا اجزاء
وعدم كونه ذا اجزاء متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد يتصافيان
يعني قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البسائط قد يطلق على كون
الشيء جزءا من شيء آخر والتركب على كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم
والخصوص مع اعتبارهما يعني ان البسيط والمركب الاضافيان اذا اعتبرا
وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب
يتعاكسان في العموم والخصوص ان يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط
الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل
ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة

بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي
لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر
اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر
جزء من شيء اصلا بالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء اله
والبسيط الحقيقي يكون اضافيا اله مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا
عن اعتبار ذلك باطل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما
في بسيط حقيقي جزء من مركب كالواحد للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب
كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك
الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه
فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون
اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى الجاعل ذلك في البسيط
يتحقق الحاجة الى الجاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل
جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل
الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان
العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل
في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال
ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة
مطلقا مركبة كانت وبسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية
عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء من نفسه مح اقول قد سبق منا ان الامتناع
استحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المح هو الايجاب العدولي
وحاصله ان عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها

حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج
لانها بتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية والحق
هو الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط
مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه
فرع الامكان لكن الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون غير بسيطة
بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين المهية ووجودها لا بين اجزاء
المهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المؤلف ان هذه المسئلة من المداحض
ونحن نثبت اقدامك باشارة حصة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي
ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا عوارض المهيات ثلثة اقسام قسم
تلحق المهية من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم تلحقها
باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم تلحقها باعتبار وجودها
الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان المهيات
غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض
المهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا
بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجبا او جزءا مقوما انها
تلحق المهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزءها
الداخل قوامها تلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فايما وجدت المهية
المركبة كانت متصفة لاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج
اللازم للمهية وان اشتركها في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم لا امكان
لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئا ان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضها للمهية البسيط وهذا
ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم والمهيات كلها بسيطها ومركبها
مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه

لنفس

لنفس المهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه
بعد لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود
الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فايدة وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي
كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل
من لوازم المهية الممكنة مطلقة فانها وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء
كان اتصافها بها بينا او غير بين وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل
في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والبعيد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله
الامام الرازي من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس
المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب
ان يقال معنى قولهم المهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل مجعولة
باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما
سواها لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور
تأثير الفاعل بالوجود بمعنى جعل الوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
محققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب لونا ولا
الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه
به موجودا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا
في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي
ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرنا
اولا وبين اثباتها لها لما بينا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي
المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه من ذهب
الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين

المذكورين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل المهية عنهما معا وبمعنى جعل المهية
موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظ من كلامهم ان المهية المركبة في حد
ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى جعل بعض اجزاء الى البعض وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت
المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية ممتازان بان المركب
مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايض
حقا جوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا
به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة
دون الواجب والممتنع وايض لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه
الوجوب والامتناع ايض لانهما نسبة كالامكان ايض بل ارادوا انه حاجة في حد
ذاته كما في المركب وح سيندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط
لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره
من التفرقة بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا
كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه
القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه اذ حاصله
ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه
من لوازم الوجود دون المهية فليتامل وهما اي المركب والبسيط قد يقومان بانفسهما
اي لا يفتقران في تقومهما الى محل فههنا اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب
تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم
بغيره كالسواد والمركب مركب هما وجودا وعدما بالقياس الى الذهن و يعني
ان اجزاء المهية متقدم عليها بحسب وجود الذهني والخارجي فان وجود البيت
في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يفتقر
الى وجودها فيه وبحسب العدمين ايض فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم

تقومان بل ان لهما قياما حقيقيا بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرها وقد يفتقران في تقومهما الى محل

الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين
اعني تقدم الاجزاء على المهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين
احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب
العدم فانما هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار
والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب
الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار
والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل
يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة
بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف
ايض علة تامة لذلك وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على المعلول واحد
بالتشخص قلنا البرهان انما يدل على ان الواحد بالتشخص لا يمكن ان يكون له علل
تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان
على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه
على ساير الاعدام الاجزاء فاذا عدم جزء المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان
ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب
واذا عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم
المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام
الاجزاء الأخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شرائط متنافية فلا يمكن اجتماعها مع ذلك
انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال
ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل
وعدم الغاية وقوله فان كل واحد منها اي فان كل واحد من عدم الفاعل وعدم
الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايض علة تامة لعدم المعلول ووجه النقض بها عليه
وهو اي تقدم الاجزاء على المهية علة المعنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء منه

لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال
عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل
فاعتبار الذهن بين واعتبار الخارج غني يعني ان الغني عن السبب الجديد
ان اعتبر بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود
الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلثة واحدة وهي التقدم بحسب
الوجودين الذهني والخارجي منعاكسة اي حاصلة مساوية للجزء فان كل جزء
متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الآخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا
التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظ عبارة القوم فنظ لان الجزء
الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد
ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي
على ما ذكرنا فالعلة الفاعلية للشئ متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له
في الخارج وفي الذهن ان كانت علة له في الذهن فهذه الخاصة لا يكون مساوية
للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايض اقول الظ ان مرادهم الاول على ما صرح به
الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما
مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب العقل
والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا بحسب الوجود الخارجي ايضا
وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا
في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان
من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الوجود الخارجي لم يتصور له
تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه
بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارجي وجب ان يكون
متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير
المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية

للشئ ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار
ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي
متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشئ لانه لا يصدق
عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني
فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدء الفياض ومقدمات
الدليل انما هي معدات لفياضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة
ولا يخطر ببالنا المبدء الفياض قلنا له ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة
يصدق عليها انها يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب
الوجود الخارجي ويجب تقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة
بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنتان منهم اي يحصل للجزء خاصيتان
اخريان متفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب
الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود
الذهني استغنائه عن الوسط في التصديق يعني ان جزم العقل بثبوت
الجزء للمهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب
اثباتها لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها ومن الثاني اعني من تقدمه
بحسب الوجود الخارج لاستغنائه عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول
الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء
خواصا ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق
على شئ من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب
الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور المهية
وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم
ان اشترط اخطارهما او الاخص ان اكتفى بتصور المهية والثالثة الاستغناء

عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها علي لوازم الماهية سواء كان
الجزم بثبوتها لها محتاجا الي وسط كتساوي الزوايا الثلث للقايمتين بالنسبة
الي المثلث فانه لازم له ويفتقر بيانه الي وسايط او غير محتاج كالانقسام
بالمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور
يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يا ذا اسما
كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم احتياج بعض الاجزاء
الي البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج الي احتياج هيئة الاجتماعية
الي الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية
فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسايط العنصرية للمركبات المعدنية
مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بمحض
اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك
الافراد فلو اخذت جزءا منها لم تكن تلك الهيات موجودات خارجية لان
ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية
فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث
بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدا
الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية
عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة
في ان يتركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر
الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر
لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا
بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة
باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة البعض لاجزاء الي البعض
اذ لو استغني كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية

كالحجر الموضوع بجنب الانسان فلو اهذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال
به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة
قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسايط العنصرية وما يقوم بها
من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الي تلك
المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور
وهذا معني قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاخر باعتبار واحد بل يجب
ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولي الي الصورة من جهة البقاء ويحتاج
الصورة الي الهيولي من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج
بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة
يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها علي المركب ولا حمل
بعضها علي بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه
هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة فاختلفوا علي مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان
هذه الاجزاء اما ان تكون صورا لامور متعددة او لامر واحد وعلي الاول اما
ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلي الثاني
اما ان تكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه
الاحتمالات اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان تكون تلك
الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة مغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد
ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة
وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما
محال الاحتمال الثاني ان تكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات
متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا

وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا
حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط
امكن امتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد وذاك الواحد
فتشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القايل من انهما لما
التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامور
واحد لكن كانت مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا هو قول من قال
انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان يكون هناك شيء واحد قد حصله
معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو
بعبيرا باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا مهية مخصوصة تلك المهية ممتاز
عن ساير الاشياء بالمهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات
وبها صارت تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء
قد حصل له معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والمأخوذة من التوابع
هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل
للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي
استتبعت معان آخر كالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق
التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا
متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا
قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القايل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز
الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس
والفصل قد يكونان موخوذان من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام
وفصولها مأخوذة من موادها وصورها وان الحيوان مأخوذ من بدن الانسان
والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة

لمعان آخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود
فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات
له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة
عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم
ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا
له والا لزم ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن
شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا تكون ذاتيا له لاشتمالها على تلك
المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه
ان الاجزاء المحمولة لا تكون المشتقات لان مأخذ الاشتقاق ان كان خارجا
عن مهية المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لمأخذ الاشتقاق
الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب وكذا المفهوم المشتق لاشتماله عليه الاحتمال
الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا
لكن ينتزع العقل منه باعتبار شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعل الاجزاء
في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو
المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان صور العقلية
المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرف جوابه
هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص لاجزاء المهية
وعدم عروضها لها قد يتباين وقد يتداخل يعني تنقسم تلك الاجزاء الى متباينة
لا يكون بينهما عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينهما
عموم وخصوص والمص لم يعتبر التساوي بناء على امتناع تركب المهية
الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج في المتباينة او
في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء

قد يتداخل بان يكون بينهما تصادق كالتساوي او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين
بان لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة بان يكون بعضها اعم من بعض
فلا يتناول المتساوية فيحتاج ان يجعل قسما ثالثا وتقسيم الاجزاء الى متصادق ومتباين
ثم تقسيم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يوجد الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء
مطلقا مراد وقد يوجد محمولة استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده
وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين
انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه فصدق ذلك المبحث ولعل المص
انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة
الى ذلك فيتعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية يعني ان الاجزاء
المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا
لا يستحيل ان يكون جزء الجميع الماهيات لكان البسائط فهو غير الماهية بعضها ولا يعني
بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك
و وجدا هما واحد اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما
محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهي
معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا انسبا الى المادة
والصورة كالجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل
علة على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا
بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة
على تمام حقيقة واحدة منها فان انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام
والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق
على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات

وعليه

وعنده له بهذا المعنى بديهية تعقل طبيعة الجنسية والفصل على ما ينبغي وتوهم
كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا
توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس
له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين
كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا
فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بما مر قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي
والذاتي اما ان يدل على الماهية اولا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة
افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المركبة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها
في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب
اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم
وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز
الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات
بما هو اعم مما في الشفاء حيث لم يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره
وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
والا لم يلزم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي
اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم
وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله
من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب ماهية من امرين متساويين فاذا كان
الذاتي مساويا للاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا يقتضي تعريفه المذكور في الاشارات حيث
عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس

وقال المحقق في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي
مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير
الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به
نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على تقدير الاول فعن كل ما عداه
مما يشاركه في الوجود واما على تقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة
بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما
وقد ذهب الشيخ الفاضل وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي اي الذي لا يصلح لجواب
ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له واخص منه والمساوي له هو
ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميزها وهو يختص
عما يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس
العالي من امرين متساويين له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك
غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وبنا ذهبنا اليه غني عن امثال
هذه التخيلات الى هنا كلامه ونحن نقول اما توجيه الكلام الاشارات فقد اعترض
عليه بان مناط الفصل ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود
فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني
من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له
فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له
الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما رأوا ضعف اذ لتهم
على سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الاصح لهم دليل عليه غير مبني
على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود

مثل ذلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين
فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان
متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء
المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجية وانما يجب ذلك
في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر
من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايض جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس
ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج
من احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر واما عرض
فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة
على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض
تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا
لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول
لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه
او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا
لجزء نفسه وانه محال هكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا كل من اجزائه
اما كم او لا كم ونسوق الكلام الى اخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات
العشر او الاربع اذ لم يتم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار
الاجناس العالية في احديها والفرق ظ لجواز انحصار الاجناس العالية في احديها
مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة
والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم
على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد
به ان الجزء لها اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء

اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر
في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم انه الجزء لو كان جوهرا مخصوصا
لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو ممنوع
فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام
وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه
كان ايضا جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته
انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس
الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام اقول ايضا لو تم
هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية
له اولا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق
لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ونتم الدليل الخ هذا وقد يقام الدليل
على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال
الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي
فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي ينفصل بذاتها عن غيرها وان كانت
مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها
الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم
حقيقتها الى الجزء المساوي لا لينفصل بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي
فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل ونوقض الفصل يعتبر فيه امور ثلثة
الاول التمييز والثاني التعين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق
على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان وذلك ان المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء من شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوا
الى ما يتميز به شيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيقررها ويعينها

ويقومها نوعا فلو وجدنا تركب ماهية من امرين متساويين لها لا يكون شيء منهما فصلا لها
اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التمييز فلان تلك
الماهية لا تشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تمييز عن المشاركات في الذاتيات نعم
لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان
جزءها ايضا ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للآخر
عن المشاركات في العرضيات باولى من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما
فرعان على امر مبهم يردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما
تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية
ولما لم يكن شيء منهما فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور
بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى
آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز
الذاتي دون التعين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه
منضما الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع
مثل تلك الماهية ثم ذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية
فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما هو عداها
ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتمييز الجزء لها
كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر او قلنا انها لا يمتاز
بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا
ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد بطل انحصار الذاتي
في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في خمس وفساده اظهر من ان يخفى
اقول الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل
اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية
المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعة لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو

تمام المشترك بينهما فانهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان
بالحقيقة المتغايرين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين
بالحقيقة فيكون جنساً والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي
للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلاً والجواب
انا لا نسلم ان الجزء الآخر يميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك
الجزء ايضاً وان كان صدقها عرضياً فان اخذ مع وصف كونه ذاتياً حتى يختص
بالماهية ويراد وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلاً للماهية
الموجود وايضاً مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون
جنساً وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشئ لا يكون نوعاً لنفسه
وكل فصلاً تام اي قريب سماه تاماً لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه
فان الفصل البعيد والى يميز الماهية التي هو بالنسبة اليه فصل بعيد عن بعض مشاركاتها
لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعاً بخلاف الفصل القريب فان
الناطق مثلاً يميز الانسان عن تمام مشاركاتها ويحصله نوعاً والحساس لا يميز الانسان
كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشتركات ويحصله للحيوان وهو فصل
قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان يحصل بانفراده الجنس
فصار به نوعاً وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصل دون
الآخر وان يحصل منهما معاً كانا فصلاً واحداً لا متعدداً وهذا الدليل مع ابتنائه
على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل
بهما معاً بواحد منهما منفرداً قوله كان فصلاً واحداً لا متعدداً قلنا مم اذ لو يوجد
في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لانه يفسر الفصل القريب هنا
الجزء المميز ولذا سماه فصلاً تاماً لانا نقول لا يكون بحثاً قليل الجدوى اولا يتصور
النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعدداً لظهور انه لو كان متعدداً
لم يكن ما فرض تماماً تماماً وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز

لنفسه

للشئ عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لان الحساس والمتحرك
بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة
الفصل اذا جعلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتد
تقدم كل من الجنس والحركة الارادية على الآخر عليهما معاً عن فصل الحيوان هنا
وقد يعبر عن هذا الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين
في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة هي ان يكون كل منهما
مميزاً للماهية عن جميع مشاركاتها اولا يكون مميز احدهما قاصراً عن تمييز الآخر
وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية
واحدة معنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنساً للآخر فاما ان يكون
بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضاً للنوع الذي
يكون الاخص جنساً للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك
فلم يكن جنساً او مساواة ويلزم ان يكون كل واحد منهما عرضاً لما هو الآخر ذاتياً
له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان
النوع متحققاً بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنساً له والتقدير بخلاف
ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل وبالجنس الآخر فصله يحصل كل منهما
على انا قصدنا لتحصيل الآخر فيكون تحصيل كل منهما موقوفاً على الآخر فيلزم
الدور واعترض بانه ان اراد بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم
انه لا يحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الآخر
قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه كما فيه
وان اراد بالتحصيل تحقق حقيقة النوع بركان اللازم مما ذكره ان يتوقف
كل من الجنس في تحصيله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على تحصيله فلا
ورود اذ حقيقة توقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد

من الجنسين فلا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ
باحدهما مع الآخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الحقيقة
ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس
والا يحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر في تحصله قيل
نحن نقرر الدليل هكذا لا يحصل كل من جنسين بالفصل وحده والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا حصل الحصاد هو
من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن المتحصل
الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا يدخل في ماهية ذلك النوع
فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح
يلزم تحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هنا اعتبارا كما
في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر
الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل واحد منهما علة
ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور وبهذا التقدير يندفع هذا الاعتراض لكنه
يتجه ان ذلك التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان
احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوابه فانه يجوز ان
يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا دور فالاولى ان يقتصر على
ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل
محصل فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا تكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هف انتهى كلامه
اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان
كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الآخر لكنه لما كان منهما مبهما
لم يتحصل ولم يزل ابهامه ولم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل
الاعتراض ان المحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل

من

من الجنسين مدخلا في تحصل الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به
فلا نسلم ان ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف
على تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه
يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون معنى ما في كل منهما ابهام من وجه
منزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر
معا لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية وهو غير ظ على ما قيل ان الحيوان
والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان المشترك بين الانسان
والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين
الملك والحيوان يميزه عنه واما التقرير الاول فيرد عليه منع ظ وهو انا
لا نسلم انه يحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما
لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة
واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكون مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلناه
انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما
واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها
اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا للآخر
فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة فقد سبق ايضا حجة
ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا لك ان ما لا جنس له لا فصل
له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل الخلو فيثبت ان كل
مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها
فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان
الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي
المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الشفا فلا بد
من بيان بطريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع

وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي
المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل
سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتميز
عما يشاركها في الجنس ض اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع
تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد
من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلا نزاع لانه يكون
تمام المشترك بين الماهية ونوع مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون
بعضها من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك فيكون فصلا
يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
آخر هو جنس له وللماهية ايض فيميز الماهية ايض عن بعض ما يشاركه
في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايض وان لم يختص بتمام مشترك ما
والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية
ايض يكون الجزء المفروض موجودا فيه فيكون ذاتي آخر للماهية تمام
مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك
آخر وهكذا حتى يلزم ان للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم
تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها
بالكنه والكلام في الماهية المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الاول بان
يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية يشاركها
كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع
الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل
من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض
مما لا يندفع الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان

في مرتبة واحدة اقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يق
هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين
فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه
خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث
بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منها
وينقل الكلام اليها فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لانا نق اذا بين الدليل على تلك القاعدة
يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها
بالكنه بان يق لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم
ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور
موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول
هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس
كذلك لما عرفت وطريق آخر احضر منه وهو ان يق الجزء المحمول ان كان
تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو جنس والا
فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف
المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين فيتميز الماهية عن مشاركتها في ذلك الاعم فيكون
فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشارك لها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم
من كون اجزاء الماهية اعمها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه
بعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو
بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تنبيهها لما مر آنفا وتكون
منهما عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون
طبيعيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه

كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل
فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل
عقلي كما ان جنسيهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي
منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما عقلي لما مر وقد يقال معناه
فان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات
الكليات الجنس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض وهو
مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض وهو مفهوم الكلي
العارض كذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا
منطقيا ومركب من العارض والمعروض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي
من حيث هو في هذا الاعتبار ممن له طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا
ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وساير
المفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال
والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة
اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا
وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا عاليا متوسطا وفصل
كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى عاليا وفصل الجنس
السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا
واما الفصل على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجي
بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس
دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد ومما ذكرنا من معنى العالي والسافل
يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا
من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما يحصى اجناس عالية لان المفهومات

العالية كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى الفصول المذكورة جزءا
للاسفل منها كما لا يخفى والاقرب الى الصواب ان لو يجوز تركب النوع
الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل وهكذا
الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هو الفصل الذي ينتهي اليه
سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما
هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل آخر مع
انه مردود بما قد صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه
وسنشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا
من الجنس والفصل لابد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما جنس
بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوما هما متقابلان لان الجنس
ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب
ما هو لكن مع تقابلهما يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء
واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك
كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السمع
والبصر ولا يمكن احد الجنسين بالنسبة الى الفصل اي يكون الجنس
جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان
مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء
من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء آخر
وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول
جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين نوع ما
تحقيقا لاشتراك الفصل وجنسه فان كان تمام المشترك بين الماهية
وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان
فصلا لجنسهما كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما بين

واذا نسبنا بعض الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعني النوع كان الجنس
اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم
عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركا
بين ما اضيف اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا
لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس
الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه
عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه
عن جميع ما عداه ولا اخص مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له
واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له
ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك
اقول ويمكن الجواب بان المص اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات
فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها
لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما قال له فصل للماهية باعتبار انه
فصل لجنسها وبهذا يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه
للاشارات فيما سبق الجواب والتشخص من الامور الاعتبارية الماهية النوعية
من حيث هي هي بنفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها
بحملها على كثيرين والشخص منها بنفس تصورها غير مانع من الشركة
بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والشخص بنفس تصوره مانع
من الشركة فاذن لا بد في الشخص من امر زايد على الماهية وهو التشخص وهو
امر اعتباري لا وجود له في الخارج بوجهين الاول انه لو كان موجودا
في الخارج لكان له تشخص ويتسلسل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم
انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية
يشاركها فيها شيء آخر وهو بل هو مميز عما عداه بذاته لا بامر زايد على ذاته

ومشاركة

ومشاركة لساير التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها
وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها
بحسب الخارج فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية نوعية
يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه
لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة
الاخرى منه على وجودها وتميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر
منه والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم الخ وحاصله ان
ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها
من التشخص وذلك كتخصيص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف
اختصاص كل فصل بشيء بحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض
متقدم على وجود العارض بالضرورة وكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود
السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز
هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظاهر
ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك
واحتج المخالف اي القايل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه
الاول انه جزء الشيء الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد انه بالتشخص معروض التشخص فلا نسلم
ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم
انه موجود فان من منع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه
موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ووافقه صاحب
المواقف بان المراد بالتشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد
ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده

قطعا والالصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
الانسان مع شئ آخر فتسمية التشخص بذلك الشئ الآخر هو زيد فيكون موجودا
ثم قال ان نسبة المهية الي التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر
مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة لا يتعين شئ منها الا بانضمام فصل
اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتميزان الا في الذهن
كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين شئ منها الا بتشخص
ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود
آخر هو التشخص حتى يتركب فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس
هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الي مهية
نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الي الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق
من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج فلو سلم
فذلك الشئ هو بالحقيقة من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده
بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص
بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها
لما سبق من ان المهية من حيث هي لا يقتضي الوحدة والكثرة وانما يتكثر بما ينضاف
اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار
العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان مبهما في نفسه اذ لا هوية
للمعدوم فلم يكن معينا بغير ضرورة ان ما لا هوية له لا يصلح سببا لتميز
الشئ مما عداه بحسب الخارج والجواب عنها ان ما يضاف الي الطبيعة
ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على
ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها
بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست

متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان
عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدميا للاتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين
وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما
على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلانا نحكم لا محالة
واحد الجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما بل يكون معدوما
في الخارج على ما ادعيناه من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض
العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص
مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان اريد
ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون
نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نسلم
تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم
التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه كالاطلاق
والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق ولما يساويه
كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا
بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص
فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين
ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون
التشخص فيلزم كون الشئ لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين واما بان
يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومعينا وفيه
جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون
عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق

مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما
يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص
وان اريد به التشخص الخاص فمختار وانه ليس عدما للاطلاق والا لما لا ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق بل لا امر يوجب عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو
ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص
ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان هناك
مظنة سؤال وهو ان يق لو كان للمهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان
الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى
يتسلسل او يق لو كان للمهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج
وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص
من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يق لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان
له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الموجود ذهنيا او خارجيا
يستلزم التشخص وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر
اليه من حيث هو امر عقلي في حال اعتباره كالغيره التشخصات فيه ولا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه
لا مزيد عليه فلا نطيل ويجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص
زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص
اشتراك عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس المهية فلا يتكثر وقد يستند
الى المادة المتشخصة بالاعراض الحالة فيها كما قال الحكماء المهية قد تكون
متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى
فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون تتشخص بنفسها او بلوازمها فتنحصر
نوعها في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق المهية في كل فرد مع عدم تشخص
الفرد وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته

الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال لافتقاره اليه يكون
متأخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان النسبة
الى التشخص في الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلا له
وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد
الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان تمييز
المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا
في محله قيل لو كان تكثر اشخاص المهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة
المماثلة بسبب مواد آخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها
فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل
باعراض يلحقها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد
سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة
ومثل هذا ليس جائز عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي
نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل
بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له لا يجد لنا ان نقول
فلم لا يجوز تشخص المهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى
فلا حاجة في تعدد افراد المهية النوعية الى المادة واقول ان كلام الحكماء في هذا
المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما
يكون في المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم
ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يق لا نم ان
الاهو المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فوا علة
وجود الممكنات ليس محلا لها ولا حالا فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة
الى منفعل ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني

ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة

ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست

المادة لانها مجردة فهي اما الماهية بنفسها او ما يلزمها فلزم الانحصار وقالوا

ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق

التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات تتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها

ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية

في اي مرتبة كان لا تقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم

يجوز ان يصل التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر

في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العامين

ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة

فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موديا الى امتناع

فرض الاشتراك كان قيل بعد ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي

ويجعله جزئيا جزئيا ولذا كان مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا

وهكذا فيلزم عند تعقل تشخص ان يعقل مفهومات غير متناهية

قلنا لا نسلم ان كل جزئي له مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله

جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا

القبيل فان التشخص كزيد مثلا بفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها

فيجعلها جزئية واما التشخص فليس يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص

آخر فان التشخص متميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا في مفهومات

عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج الى تشخص

آخر هنا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز يغاير التشخص

لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك

ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من ان

تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كما

في الطاير الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله والمتشخص قد لا يعتبر

مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج يحجب غيره مميزه

يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز

في المتشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز

بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون

اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ

ويجتمعان في المتشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات

ولا يخفى على المتأمل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم

من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في

المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك

تشخص بلا تميز فالصواب ان بين التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل

متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص تغاير الوحدة فان مفهوم

الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض

ولا بعدمها اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد

ولم يصدق عليه انه متشخص ولا يكون المتشخص بين الوحدة بل كل متشخص

يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود

لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف

بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه

بتلك الملاحظة انه واحد وايضا لو كانت الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة

التشخصية نفس الوجود التشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم

البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين آخرين

من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص

وانما يخفى كون التعريف اعداما بالكلية باطل والمجوز مكابر لمقتضى عقله
ولا يخاطب ولا يناظر وقد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما
للجسم بالكلية وايجاد جسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه
التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة
ساير الاشخاص من مياه التي لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة
فان البله والصبيان ومن لم يتمارس الكتب والبرهان اذا قيل
لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظنا
فقد جعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا
في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى الصورة الجسمية بالتفريق
اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا
الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم
البسيط الواحد اذا جزء زالت وحدته دون هويته المتشخصة
والا لكان التفريق اعداما وفيه وقد اي فيها وفي الوحدة الوجود
فان كلما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكلما هو
موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها اي تعريف
الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة
والكثرة عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من
قبل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها
الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث
هي حاصلة في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها
العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احديهما
بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب
بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس

والكثرة على العكس ان الكثرة عرضية عند الوحدة اعرف عند العقل م

الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات
في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اي ترتسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس
الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها
المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة ترتسم
صورها في تلك الالات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية
ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها
المنتزعة هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك
ان المرتسمة في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها
وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا
الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند
العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل
باعتبار الالات من معروض الوحدة فكذا حال العارض اعني الوحدة
والكثرة الكليتين لانهما عارضتان لمعروضها هناك اي في العقل والالة
والعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب
من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الته واذا اعتبر مع الته كان الامر
بالعكس وان كان هذان الادراكان العقل بنفسه اقول فيه نظر لانه
قد يرتسم في النفس صور الكلية كثيرة ينتزع كلا منها من جزئيات كثيرة
فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك الكليات المرتسمة
معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال
معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس
والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال على النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان
كل واحد من الكليات المرتسمة في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق
من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذلك الكثرة يعني انها ايضا

من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها المسمة من الوحدات
المجتمعة وليست منهما الا الوحدات المجتمعة اقول في كونها من المعقولات
الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما تعرضان
للموجودات في الخارج ويقابلهما الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة
علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها والمكيالية والمكيلية
فان الوحدة مكيالة للكثرة لان الوحدة معسا اذا حذفت منها من بعد اخرى
وهو معنى الكيل والكثرة يكيله بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات
وكذا المكيالية والمكيلية لعروضهما عنى الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض
لا لسعابل جوهري بينهما فلوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجوه
احدها ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص وموضوع
الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم
اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك
الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية
في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة
للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زال تلك الاشياء
التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد
في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعروض الوحدة
هو هذا الحادث وقس على هذا طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب
بالنقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة
وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظ وبالحل ان موضوع المتقابلين
لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالتشخص
كالعدل والجور لزيد وبالنوع كالزوجية والمراد للانسان وبالجنس كالزوجية
والفردية للعدد او باعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ولا يلزم ان يكون كل

الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها
التشخص غير مقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون متشخص واحد موضوعا لها
فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب
ان يكون بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد متشخص
جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع
من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين الاخر فيه لامر من الخارج
والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا
هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض
كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية اقول هذا دليل آخر براسه
لا تعلق له ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو بالاعتبار
وتشخص لانهما تساويان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل
ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض
محالا ويمكن ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس هنا لا الفرض محال ولا المفروض
ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فح نقول قولك
ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت
ان تلك الاشياء باقية بتعددها على معنى عدم لحظ ما عاينها فمحال وانها غير
باقية بتعددها ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة من شيء لا يقتضي زوال
وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كون واحد
اعداما لها بالكلية وايجاد ماء آخر من كتم العدم نقيضي بطلانه وان اردت
به انها باقية بتشخصها فيمتنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها
او زالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة
والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر
وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة

الانسانية

اعلاما المياه وكذا كان جميع مياه المتعددة في اناء واحد اعدا ما المياه والجام
بماء واحد وايضا سعي علي ما مر مرارا فان قبل المياه اذا كان في اوان فهناك
صور جسمية معروضة للكثرة كل واحد منها امر متصل في حد ذاتها فاذا جمعت
في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل صورة واحدة متصلة
في حد ذاتها لا ينفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصورة وقد
زالت ومحل الوحدة وهي الصورة الحاصلة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف
ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم
في الحال موجود في الماضي وقس علي ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم
وقع في متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي
حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول
هذا مع ابتنائه علي اثبات الهيولي والصورة وعدم قيام حجة علي ثباتهما
وهم المص علي ما سيجيء انما يدل علي ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص
لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا علي انه امرا
واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما
هيولي الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احديهما بالكثرة
وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولي
ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاتها
باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما
بالعرض وعلى سبيل الصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشي بما هو وصف
لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة علي سبيل التبع للسفينة
فان الموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة الهيولي
اقول هي شبهة منشاؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شي بامر في حد
ذاته يطلق علي معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه

ان يكون ذلك الشي نفسه موصوفا بهذه الامور لا ان يكون الموصوف
الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك الشي فيوصف ذلك الشي بما هو وصف له
بمتعلقه كما يوصف السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها
بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يوصف الاربعة
في حد ذاتها زوج فقوله الهيولي في حد ذاتها ليست واحدة ولا كثيرة ان اراد
به المعني الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاتها باحديهما لا يمكن
اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعني الثاني
فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة
هو الهيولي فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا بكل منهما وثانيهما ان الكثرة
من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك
شي يعتبر فيهما سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريفنا الكثرة بكون الشي بحيث ينقسم تعريف
رسمي لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة
مقومة للكثرة ومقومة الشي يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان
لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة
متقومة بذات الوحدة فمسلم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان
واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشي بحيث ينقسم
بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة
متقوم اجزاء الوحدة بمعني ان الكثير يؤلف بصدق علي كل جزء منه
انه واحد وهذا معني اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي
التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضين بل بين معروضيهما ولا نزاع

في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع
كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود
والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول
ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شئ واحد بهما اشتقاقا
في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة
من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع
الذي للشئ مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شئ
واحد بهما اشتقاقا ثم اقول ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات
تقابل التضاد واما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى
مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر ومكيالا له
جزمنا بان الشئ الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة
واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان
لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر
وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا
وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلان
الاخران اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد
المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة
للكثرة لا تكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشئ بعدمه ولا الكثرة
عدما لها لامتناع تقويم شئ بعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم
الضد الاخر مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع
الضد والمقوم يجامع ما فيه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه
الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها
ثم معروضهما اي الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة

والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا
وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة
من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية
لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم يكن خارجة محمولة عليها
وذلك بان يكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة
الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الواحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك
لا نسبتاهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم
انما يكون بالتبعية والعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور
بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس
والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشئ بوصف ما هو
متعلق به وان عرضه جهة الوحدة كما في وحدة القطن والثلج في البياض
فان القطن والثلج كثير فذاتهما واحد من حيث انهما ابيضان فالابيض
جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج الذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة
الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة
بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة
موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد وهو جهة الوحدة
لتلك المحمول او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك
الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله
او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف
والنشر غير مرتب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم
اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون
في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات

لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع
وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون
كل منهما موضوعا للآخر والآخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع
كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك
في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة
الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه
كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد وبالعكس اي موضوعات
معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان
الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية
المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن
والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض
والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال
الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان لا يقال له
انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان
الامر على ما يقول هذا القائل لم يقل المص كانت هناك سود وبيض او كانت
هناك حمر وصفر الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة
فيه عارضة ولم يتعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك
ولم يعاند في الكون هناك حين قال المص كانت هناك موضوعات
او محمولات بلفظ او وما توهم من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب
والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في
الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان

بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا يجوز في اطلاق العارض على
الانسان بهذا المعنى المراد هاهنا هذا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع
قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع
راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اي كانت جهة الوحدة
ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة
كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا
لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها
كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما وقد تغاير معروضاها لكن معروض الكثرة
لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة
على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع
مجرد عدم الانقسام اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام
والمراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي لا يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي تشخص من الاشخاص فمفهوم الوحدة
فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير
داخل في المقسم قيل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية
اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية
فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع هو مجرد
مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون
هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى
مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية
ذات مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية
وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام فقوله مطلق
اي وحدة نص عليها بقوله مطلق من غير ان يقع وحدة النقطة والمفارق

او غير ذلك والا فنقطة متشخصة ان كان له مفهوم زايد ووضع اقول
هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يق والا فنقطة ان كانت
ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له
مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق متشخص
ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل
القسمة فهو مقدار متشخص ان قبل القسمة بالذات وجسم متشخص ان لم يقبل
بالذات وهذا بناء على مذهبه في نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن
يرد النقض بما يحل في احدهما حلولا سريانيا كبسيط ان لم ينقسم الى اجسام
مختلفة الحقايق وهو مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا
القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة
والجسم المركب واحد من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة
يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة
من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب
مراتبه وكذا الواحد بالفصل نيفا وبحسب مراتب والواحد بالشخص ما لا ينقسم
اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة
مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل
اسما معرفا باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو
الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد
الحمل اولى من البعض في الحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو هو ان يكون
للشيئين وحدة من جهة على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما
ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو فجميع اقسام
الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور
بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف

الوحدة فانها يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول انما هو
اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار
انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم
آخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام
هذا المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصية هو هو يكون قليل الجدوى وايضا
هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يندرج فيه هو هو
غير ملايم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي مغاير اسما بتغاير المضاف اليه
فان الوحدة اضيف اليها وحدة اخرى يحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد
واذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل اربعة هي اي نوع آخر وهكذا كل نوع
اذا زيد عليه وحدة اخرى يحصل نوع آخر والزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد
عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقايق
اي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع
العدد اعتباري ليقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابطة
يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل من الحقايق اذا انضم بعضها
الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا
اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليها واذا انضم اليها
واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد يعرض لذاتها
ومقابلها فانه يق وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ماله وجود
ذهنيا او خارجيا فله وحدة ما ولو باعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق
الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت
في امثالها من الامور الاعتبارية وقد يعرض لها شركة فان وحدة
زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منهما عن الآخر

بالمشهوري اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد يمتاز عن وحدة عمرو
وكذلك وحدة عمرو يمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجئ ان معروض الاضافة
يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون
معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها
لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض للوحدة يعرض لموضوعها ايضا وبهذا
الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكر في شرح هذا المحل
من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها
شركة ويتميز عن مشاركها بمعروضها وبضاف الوحدة الى معروضها باعتبار
والى ما يقابلها بثالث اي الوحدة تعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالنسبة
الى معروضها واحدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها
فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة
اقول ان الاضافة الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت
بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له
بالوحدة والكثرة بل لكل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل
اي الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها
وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل
عروضه لها اي للوحدة واذ بهما ههنا معروضهما من التقابل المتنوع
مثلا الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع
الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيتهما
ويقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق
والمشهورية ويقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين
في تمام الماهية فهما متماثلان والا متخالفان والمتخالفان اما متقابلان
او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما

في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد فخرج بقيد التخالف المثلان وبقيد امتناع الاجتماع في محل
السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن
اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض
الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان
الا انه حقيق ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في زمانين
فصرح بوحدته دفعا للتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر
اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان اعتبر قبوله
بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسج
فانه عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج
وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله
له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة
الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو
العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين
تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة
الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني
ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان
وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما
متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد
فيسميان بالمتباعدين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا
ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم
من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في
التحقيق والمشهورية المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول
اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان

وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم ملكة تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فقد يرتفعان كلاهما كعدم الحلول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلانه قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفائه لكذا ولكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يستلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اراد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فلا نم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين

وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فلا نم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان لا يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين منتسبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما وربما يقال الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما اعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد وا انه المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد باجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا ولا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتباين والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس يحلي السالب تقابل الحلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلم هذه المقابلة تضادا اذا كان التقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في الاعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار

اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا
الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والامركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس
فان اطلاق هذين المعنيين على موضع واحد في زمان واحد مح وقال ايض من التقابل الايجاب
والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره
اقول وبما نقلنا فظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شئ
فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى
قضيتان بالفعل او بتقييد فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا
فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شئ فيكون مفهوم اللافرس ح مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانا اذا اعتبرت مفهوما واحدا
ولم نعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر لا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن ادراك وقوع او لا وقوع
متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوم الفرس واللافرس المأخوذان على
هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد متدافعان على ذات واحدة فهما متقابلان
بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل والموضوع وليس لمفهومي
الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض
واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل
هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع
واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول
والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية
ايض فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا اعتبر عنهما بعبارة قولا
فمثل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب
فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب وظ انه ليس من اقسام الباقية فيوجد

تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا
يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
مع السالبة الكلية كقولنا لا شئ من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في
الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان او في الثاني
بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل
السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع
الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي
ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي يتقابلان لان ليس احدهما
عدما للآخر ويمكن ان يتعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج
من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة
مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليين تقابل
التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل
منشاؤه ما وقع في عبارة الشيخ على نقلناه آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان
المتقابلان هما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور
ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسب الحكمية
التي هي امور عقلية نسبة التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا
مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور
والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله وينبغي تحته اي تحت
التقابل الجنسي اي التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له
مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث
انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم
من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس الجنسية اخص وبالحقيقة يكون المعروض
اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا

وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث
الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم
اندراجه فيه بحسب الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان
لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم
من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحته
وكذا الحال بين مفهومي التقابل والمضاف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده
اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت
ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر على المندرج فيه عرضا للمندرج كما في المثال
المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في ما نحن فيه فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء
على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي
هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام لا انفسها
او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها
فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل واقول فيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على
اقسامه انفسها صدق التضايف ايضا بالحمل عليها انفسها ولا اثر في ذلك
لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون صدقه على الاقسام
صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير
في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام
الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض
فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو
اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص
منه لكن يشكل ح بقوله ومقولة عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه
الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته

فاما ان يقال ذلك لم يثبت خصوصا في الهيئة الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارج
واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله
وهذا ظ في التضايف كان التوقف ظ في التضاد واما في الباقيين فيرد د
قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك
بعد علم مفهوم المتضايفين بالتقابل وظ ان هذا انما على ان التقابل ليس ذاتيا
لذوات المتقابلين كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي
لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب
اشد في مفهومه مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء
اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان
منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظها العقل مع قطع النظر عما عداها
تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه اذ لولا اشتماله
عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته عليه ولذلك
اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم
الاول فما لا يشعر باستلزامه رفعه لا يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم
الآخر ظاهر الاستلزام لرفع الاول لمجرد ملاحظته فيشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا
الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل هاهنا
انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجية عن مفهومه منع
لذلك لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكر ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب
الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر بصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ
يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه
وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي
الايجاب في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه

بانه لا يلزم من صدق قولنا لا شي في سلب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين
لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه ايجاب الخير ولو سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه
لزم ان لا يكون التقابل بين السلب والايجاب اقوى في التقابل لانه ليس هناك منافاة اخرى
والاقوى لا بد له من شي هو اقوى منه الثالث ان للخير مثلا عقديات عقد انه خير وعقد
انه ليس بشر راجع بعقد انه خير وعقد انه شر راجع بعقد انه ليس بخير والرافع للامر الذاتي اقوى
معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان الامر العرضي اذا كان لازما كان رافعه
للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن اقوى منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة
يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن
بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكن الحال هنا كذلك
وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدله قوله واشدها فيه السلب ووجه بان التضاد
مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف
فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو
في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع
الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف
فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى
كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اقسام
من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور
بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء
كان بين المفردات وبين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض
هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى علله
بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص
الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجميع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض
بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا

والا وجب

وان وجب ان مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم
انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض
بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار
قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية
بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم
بالتناقض بين القضايا وبنوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم
المتناقضين بالمفهومين المتمانعين لذاتهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا
اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه
على شي وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومات لا يمكن صدقهما على ذات
واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول
القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتمانعان لذاتهما اجتماعا
وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل
بعد ذلك نعم ان التناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتهما وادعي ان التنافي اما في التحقق
والانتفاء كما في القضايا او في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد بعدا
عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين
وبهذا المعنى قيل رفع كل شي نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شي لانا قد ذكرنا
انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات وبين القضايا بالتناقض
و[illegible] لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى نقل ذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى وتحقق
التناقض في القضايا بشروط يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على الشرط
فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف
عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء
والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شي منها

كما في زيد قائم عمرو وليس بقائم او زيد كاتب وليس بتاجر او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وبصدقان او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك فبشرط الشرايط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرايط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرايط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا لا يمكن اجتماعهما ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرايط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط الست المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة متناقضان كذلك والشرطيان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع الجهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة وان رفع الضرورة لا يكون لا ضرورة بل امكان وبالعكس ورفع الدوام لا يكون لا دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان

اختلاف الجهة لا بد منه في احد النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاحد نقيض القضية ان ينفي عين ما اثبتها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرايط المذكوره والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكر فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا يتغايرا الا بان يكون في احدهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في قضيتين انهما متناقضان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان بفصل الذال المحمول اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى اثنين اعني الوحدة بين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت المقصود هم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع سلب كلي علمت وايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطأ في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا باعتبار رفعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله في الموجهات شرط عاشر لم يرد ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي

لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط
التسع كما توهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق
التناقض القضايا بشرائط ثمان يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر
لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات
عشرا ويطرد ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية
على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم
بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة زعم بعضهم ان المعدولة
لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى او جاهل
او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر
في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه
او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا
اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع
مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة
اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة
المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ قد يمتنع ان يصدق الكاتب
واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز
كذبهما معا اذ الموجبات انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما
لامكان عدم الموضوع فاذا كذبتا فيصدق مقابلهما بالضرورة وهما السالبتان
مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد
ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض
ولا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون اولا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا
بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر متوسطهما من الالوان او عند الخلو
عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم

وجودي كالمزج المتوسط بين الحلو والحامض كمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل
والحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل
والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات
حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان كثرت
لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط في
الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس ولا بين انواع ليست مندرجة
تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب
كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم
في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما
جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر ولا يصح القول بانه لا تضاد بين الاجناس
اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة
وكذلك الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها
فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر والفضيلة والرذيلة مع الذهول
عن كونها خيرات وشرورا او فضائل ورذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض
التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب
دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع
به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت
جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد اعني هو بعينه جنس وفصل
ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة
عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار ولان التضاد
انما هو في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول وفيه نظر
لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما
متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اي ما يكون العدم

جزء المفهوم منها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون
الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى
ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان
ولكل من الجنس والفصل ايض بهذا المعنى وجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هي
للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها
لان بحث الاضافة يجي مفصلا في مباحث الاعراض ؛

الفصل الثالث

في العلة والمعلول لكل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك
الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها
او مأخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها
فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي
فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يق العلة ما يحتاج اليه امر في
وجوده ثم احتياج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به
الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يق صورة السيف قد يحصل في الخشب
عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول نظر لانه لما تحقق ههنا
فرد من نوع صورة السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف
لم يتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يق لا نم ان صورة السيف يحصل في الخشب
واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية
والصورية ما يختص بالاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما
من الجواهر والاعراض التي توجبهما امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للماهية داخلتان
في قوامها كما انهما علتان للوجود ايض لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما
عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه
الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو
العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه

عليهما

عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا
للفاعل بالاختيار فان الواجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله
حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي
هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهو معلولة لمعلولها لتقدمها عليه وتاخرها
عنه في الوجود فلها اعني العلة الغائية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء
واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي وتسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان
لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من جملة امور اليه علة تامة
وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما مر
في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يق لا بد
من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل
هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ
في جانب المعلول فانا نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر
امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي
مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايض فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة
مع كونه صفة للمعلول معتبرا فيه لم يلزم محذور وايض لما كان الامكان من شرائط التأثير
فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه
التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس
فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يق ذلك اصطلاح آخر وليست مبنيا
على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه فقيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه
الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام
الكل بانعدام الجزء وهو بط لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري وايض يلزم
انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان يق المؤثر في الموجود هو الفاعل فقط

وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس مؤثرا فيه وببديهة العقل وان لم يجوز ان يكون
العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر في الوجود فلا امتناع
في استناد المعلول الى الفاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره اقتران امور عدمية
فلا تأثير للمعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع وقد يجاب بان عدم
المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف
فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما
لا يعلم الا بلوازم عدمية فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي
هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بكل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء
في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما
بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد فيجب ان يوجد ولا ثم يعدم واعترض على حصر
العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ كالعلوم للنجار والمعارف
كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي يصنع الاديم والداعي الذي ليس بعاله
كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة
للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه
ليس باحد الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية
لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد
بالفاعلية هو الفاعل المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعله والالات من تتمة الفاعل وما عداها
من تتمة المادة ورد بانا سلمنا بان المراد بالفاعل هو المستقل وبالمادة هو القابل
بالفعل لكن كلما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول
ولا ما منه ولا ما لاجله ولا يخفى بعدم الحصر في الاقسام الا ان وجود الشيء يصدق

عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج
اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة
احتياجه اليهما فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء
بلا واسطة اقول لكن يتجه وهو انه كما يجب ان يجعل العلة الغائية ايضا من تتمة الفاعل
لانهم قالوا ان الفاعل مؤثر في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من جنس التقسيم وجعل
هذه المذكورات شرطا ولك ان تقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود واما ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وح اما
ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد منهم
من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة
والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتعلق عليه الوجود الخارجي وحيث يذكر
لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعل ويذكر الباقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال العلة
المهيئة جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وعرض فالفاعل مبدأ
التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول فيجب عند وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول
والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك
الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن
لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان المرجح الحاصل من الفاعل مشترك
بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز
عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها
لكونه من شرائط التأثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بالبديهة
واتفاقا فافهم ولا يجب مغايرة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة
مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه

به الفاعل فانهم فسروا الخارج عن الشيء الذي يكون مؤثرا في المعلول وهو الفاعل الذي يكون مؤثرا م

العبارة ان الوجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكونه لك بط قطعا
لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لانه وجود المعلول
عند وجود العلة المستقلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول
او يكون قبله لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان
يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا
وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض
اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان امكانه
قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد
بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لانه ان وجوده مقارنا بوجود الفاعل ايضا ترجح
بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره بزمان مح بل يجب مقارنتها وعكس هذا
يعني ان يكون وجوده مقارنا مح ويجب تأخره غير معقول فان قيل لو صح
هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة
ما يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث
كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم
بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير
فان قيل الحس قاض بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا
كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعدية زمانية
مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام
المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل التامة عند المعد اعني المادة
والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة
فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدها لان انتفاء الكل بانتفاء الجزء بديهة واما الفاعل

والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايض المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع
الازمنة ايض فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف
عليه من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال الشيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج
اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايض فيه لامتناع تحقق المحتاج
بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول
اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون
زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا لوجوده فان قلت على ما ذكرت يجب
انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على ما ذكرت عدم الوجوب قلت
لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر
الجواز عامة لمقابلة اللاجواز هكذا قيل واقول فيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال
بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء
المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب
بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد
المعد لان العلة يتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون
وان جاز كان الجواز ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد
القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه
والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد
ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها
لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه
ايض لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع
اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون
لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما ثم انعدمت ووجدت
الاخرى في زمان انعدام الاولى يوجد المعلول حينئذ فلا يلزم انعدامه بانعدامها لوجود

علة المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على
البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب
بان لا استحالة في ان يكون لواحد بالتشخص علتان مستقلتان على سبيل البدل
ممتنعة الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك
المعلول المتشخص واما ان يوجد احدى هاتين العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم
هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول المتشخص ان انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له من ايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيده
للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها يفيد بقاء
الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه
فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدلا الاولى ابتداء فان قلت
ما ذكرتم انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تأثير
دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تأثيره على احدهما
لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما
شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله
ويكون التأثير المشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة
وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا
انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التأثير متوقفا
على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التأثير المتوقف
على خصوصية العدم الآخر تأثيرا آخر انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان
المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد علة
ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له

قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية
لا يفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان
يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها يفيد وجود المعلول ولكن في زمان هو زمان
وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ثم فان وجود المعلول في زمان
وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي
هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا لا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول
في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية يفيد بقاء
وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية يفيد
نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة
الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمانا
آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا
فلانا نقول يجوز ان يكون للمعلول الواحد علتان يفيد احديهما اصل الوجود وفي آن
انعدامه يوجد علة اخرى يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان
لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نسلم كونها مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء
المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع
اعادة المعدوم وذلك لم يثبت بعد كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول
بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى
يثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف
تأثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان
توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوصية
الآخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد بالتشخص علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق
انه لا استحالة في ان يكون لواحد بالتشخص علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنع
الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول المتشخص

فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص
شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع
ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هذا خلف والحل بمنع
المقدمة القايلة بانه اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط
وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت انه شبهة
الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يق لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن
فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار عليها
علة او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه
من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة
معينة علة فاعلية او شرط بها العلة التامة لحركة المني علة معدة لحصوله
في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول
الصورة الانسانية فليفض عليها تلك الصورة من المبداء الفياض
فتصوره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاءه
بعده وكذلك النار بمجاورتها للماء تعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة
عليها من المبداء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن
له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد
خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه
في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبداء الاول موجب
او مختار والحق ان الفاعل المختار اذ تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه
المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها
فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه ما كان داخلا
فيه ومتنازعا فيه ايض احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كانت مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كان كلاهما فيه لزم تركبه فلم يكن

واحدا

واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التس
في الخارج لان للمصدرية الخارجية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن
هو وحده مصدرا او المصدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية
وننقل الكلام الى مصدريته حتى يتس واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم
هذا الدليل لزم منه فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته
لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه
او خارج عنه معلول له لما مر وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التس
او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد
والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيئا واحدا وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد
المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن
المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها
معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاه لم يكن اقتضاءها
لهذا المعلول اولى من اقتضاءها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا
مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون
له مع غيرها ويجب ذلك يتعين صدور البرودة دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة
تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون
عن تلك الخصوصية بالمصدر بالمعنى تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة بحيث
يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقص في هذا المقام حتى
ان الخصوصية ايض يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها
الاضافي بل امر مخصوص له ارتباط تعلق واختصاص بالمعلول لا يكون له ذلك
مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما
لا يتكلف فاندفع المنع وهو ظ والنقض ايض فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته
بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يحتاج مصدريتان

متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحدة
منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا عنه معلولا له ويتم الكلام الى آخره واعترض
عليه بانه لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور
متعددة متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها
من غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض
ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قوله
وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد
بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة
فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية
مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه
ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية
مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لان ثبات
المقتضى ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم
ح تكثر في الواحد الحقيقي لزم ان لا يكون سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع
الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما سا يهده مسلوب عنه
بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل المسلوب
والمسلوب عنه وسلمناه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد
الحقيقي كالواجب تع متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن هي محققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب
عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف
الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر
فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقل فانا لما رأينا

الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا ان النار غير طبيعة الماء فظهر
انه كلما تعدد المعلول تعدد بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول
ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء ورأينا ماء ولا آخر معه كما كان مع النار
علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران فلو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف
لم يكن لنا الاستدلال على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا وما ليس اب ليس فيلزم
اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا اعني
صدور ب وهذا التوجيه كتبه ابن سينا الى بهمنيا ولما طلب منه البرهان
على هذا المطلب قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط
ثم يهمله في هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض
الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه
لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول وهو الثاني وعنه
واحد وهو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل
موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط
وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول
مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فانه له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا
بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام
بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان
جواب هذا ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروطا يختلف بها احوال
العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تع يصلح ان يجعل مبداء للممكنات باعتبار
ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب

والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير
فلا دور اقول والحق سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما
الاضافة بين الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح
الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد
بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن
ب فهو في اول المراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن
ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على
الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده
شيء ثان وبتوسط ج د معا شيء ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معا
خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب بين المتوسطات التي يكون فوق
واحد صار ما في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن
ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه
يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع
ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض
المورد على الوجه الاول وهكذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الواحد النوعية
لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما اي لم يكن
شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى باجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك

بوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل
منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن
شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير
الى شيء آخر وان توقف على احدهما كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء
منهما علة لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين
المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الآخر وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه
بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده
الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب
بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا
بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول
بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب
العلة واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول وتعيين العلة الى علة ما
يجب يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه
محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي
الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة
معينة باشياء من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز
ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه
حتى يلزم اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منها بل يكون
محتاجا الى العلة ما وهذا احتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء
عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول
الشخصي بعلل مستقلة وايض قلنا انه مختار في الدليل الثاني شقا رابعا هو انه يتوقف

المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شئ من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني

فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة

منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعيين العلة من جانبها فيلزم

احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا

على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلة على تقدير

وجود كل واحدة منها انما هي الموجودة ح دون التي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت

هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء منها ايضا

لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء الشئ عن العلة معناه ان يوجد

بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشئ منهما

والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد

بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها

علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع ح يكون لها علل متعددة

بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني

المعقولات اقول لا شك انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من

المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتأمل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان

في الشئ الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شئ علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل

المتوسطة ولا ينعكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون

العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغير وسط ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان

المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يق له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما سنذكر

على بطلان التسلسل فكانه بديهي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة

متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه ويلزم

تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات

لكنا نقول معنى التقدم بالذات كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى

قوله لزم علية الشئ لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في

اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة

الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى

العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الاولى

ان يق كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم

ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يكون الا بين الشيئين ثم قال والاقوى

ان يق نسبة المفتقر اليه المفتقر بالوجوب لان العلية المعينة تستلزم معلولا معينا

ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما

وهما يعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان

تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين

جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف

الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور لا دور الا مع اتحاد

الجهة ليس بشئ لان الدور هو ان يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة

ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشئ وعلى كونه مفتقرا اليه صفة

اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ

الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل

المرضي عنده الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز

ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين

وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه

ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر

عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ ح نقول ان اردت

بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى

الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلولا للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت

وبعد تحقق الدور يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة

بمعنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين الموضح والمردود
قول فالجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كان العلة
فكان المعلول من غير عكس فانا لا نشك في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم
ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فالبعض هناك معنى يصحح ترتب المعلول على
العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما
ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا
ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه
علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره
الى نفسه وذلك باطل بالضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج
الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء
كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما
انه يجوز هناك شيئان ممكنة كل واحد منهما علة لوجود الآخر ومهية احدهما علة لوجود
الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند الاول ممنوع لان
العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة
القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظ ولان
كون المهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة
الموجدة لا بد وان تكون موجودة قبل وجود المعلول ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر
بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا الى معروضها هما في سلسلة واحدة الى غير النهاية
لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة
وذلك كونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب اولا
فيوجد وذلك يوجب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن
الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة
واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة

توقف

واجبة لذاتها هي طرف السلسلة واقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير
النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب لذاته
فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة وللتطبيق بين جملة قد فصلت
منها احاد متناهية وجملة اخرى لم ينفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه
التعويل في كل ما ندعي تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية
لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين وعلة معينة والاخرى من المعلول
الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فيطبق بين الجملة التي قد فصلت منها احاد
متناهية والجملة الاخرى اي التي لم ينفصل منها هذه الاحاد اي تطبيق الجزء الاول
من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا تطبيق الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع
بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع
ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم
تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد على الناقصة الا بعدد متناه فيلزم تناهيها ايضا
ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي
وايضا الحكم انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها
حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص
فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه
مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي
لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة
جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان
بالزيادة والنقصان وان الناقص يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع
محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه واجتماعهما محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم
التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل

في الوجود من المعدودات لا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور
المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي يوجد معا لكن لا ترتب بينهما كالنفوس
الناطقة بان المتكلمين مجتمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما
وسيصرح المص بذلك في مبحث حدوث العالم اما الحكماء المشترطون في استحالة
ما لا تناهي اجتماعها في الوجود والترتب بينهما فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد موجودة
معا بالفعل وكان بينهما ترتب ايض واذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول
من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن
موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود
الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان ما وليس في الوجود الذهني ايضا
لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد
الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت احاده موجودة معا اما في الخارج او في الذهن
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون
الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وكون الثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع
آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اذ لا العقل كلف واحد من الاول واعتبره
بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى مفصلا لا دفعة
ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
الوهم والعقل ولتستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين مرتبتين على الاستواء
وبين اعداد الحصى فانه في الاول اذا طبقت طرفا احدى الجملتين على طرفي الاخرى
كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد
الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ووقوع كل واحد من آحاد
الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين
آحادهما ترتب والعقل بفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك
الفرض الى ملاحظة احادها مفصلة بل يكفي في فرض هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان

التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا محال سواء بينهما
ترتب اولا ولا التطبيق باعتبار السلسلتين بحيث يتصل كل واحد منهما باعتبارها
يوجب تناهيها لوجوب ازدياد احدى السلسلتين على الاخرى من حيث السبق
هنا برهان آخر على استحالة التسلسل تقريره انا نرى المعلول المحض من السلسلة المفروضة
اذا كانت التسلسل من جانب العلل والعلة المحضة اذا كان التسلسل من جانب المعلولات ونجعل
كلا من الاحاد التي فوقه على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل
جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم
عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية
على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول
لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على المعلول
عليها المتقدم عليها بمرتبة وذلك المعلول هو بعض تلك العلة المنطبقة عليه
وانما يتمايزان بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق
بينهما فكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد
المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على
جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول
من تلك المعلولات على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع
السلسلة وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلول
المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايض فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون
بعدها معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على
سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع
ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة

وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة
اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك
انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب
لا يعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع
موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظ الاستحالة واما جزء
منه وهو ايض مح لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء
على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء
منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب
عليه ايض فلم يكن احدهما مستقلا وايض موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز
ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا
يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء
الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد علتان
على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد
السلسلة مستندا الى آخر منها الى غير النهاية هف وايض اذا لم يستند ذلك الجزء
الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة
العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب
والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا
الاستحالة قلنا نم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وانها
وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل
لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم

لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب للسرير
لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله
المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشب نعم يرد على المقدمة القائلة
بان كل جزء يحتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياجها الى ما هو علة لها بوجه
لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها يعاونها
في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة
لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا
الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا بط لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزائه
شيئا فشيئا كخشبات السرير والهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان
لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ
البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد
وظهر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها واما بجزء منها
بحيث يكون كل جزء معلولا لها وبجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان
المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايض مرتبة الاجزاء بحيث كل جزء منها
لجزء منها مقارنة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايض فاسد لجهة
انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز
ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء
التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها المعلول المحض المتأخر
عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب المرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي
ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وربما عما بعد المعلول الاول
فانه جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا
في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة
بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه

السلسلة بل لابد من المعلول المحض ايض قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه
عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضناه ان علة كل
مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظ انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل
نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية
بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها
اكثر تاثيرا قلنا مم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره
من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون
خارج هو علته القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة صح
الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة
كل واحد منها بعلته وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل واحد منها
بعلته وان يلزم الافتقار الى علة اخرى وهكذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير
علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها
اما ان يكون عين السلسلة او داخلا فيها او خارجا عنها مبني على توهم ان السلسلة
موجود آخر ممكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك
الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد
منها كلام آخر عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلية
التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال
فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع اه وجه آخر لو ذهب سلسلة
العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو بط لان العلية
والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد
احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد من ان يوجد بازاء كل
واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم
ان كل علة من السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول

فيها

فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد
عدد العلية على عدد المعلولية لان ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس
كالعلة الاولى وجه آخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات
فهي لا محالة تشتمل على الالوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون متساوية لعدة
آحادها او اكثر وهو ظ الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة
الالوف لان معناها ان ناخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة
واما ان يكون اقل وهو ايض بط لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة
الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان تكون
من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة
هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض قطعها فيحصل جانب متناه
فياتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة
بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزايد على عدة
الالوف على ما هو المفروض واذا كانت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد
متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بعدد الزايد على عدة الالوف تقع
في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف
وهي اضعاف عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة
فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة بتناهي اجزائها عدة وآحادا على ما مر
ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت
من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين فهما اما متساويان او متفاوتان وتكافي النسبتان اي العلية والمعلولية
وليس المراد بهما هنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيجيء فطرفي
النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت

المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي
تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافؤهما في الوجود وايض اذا تحققت
العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت
المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافؤهما
في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجود ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة
الفاعلية عدمية كان المعلول ايض عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة
الفاعلية وجودية ايض فان ثبت ان تأثير الوجودي في العدم لا يجوز ثبت ما ادعاه
بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية ايض وجوديا وانه اذا كان
المعلول عدميا كانت العلة ايض عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه صح ان علة
العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون
الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي
الذي هو وجودي هذا خلف فقوله مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو
علة فاعلية للعدمي هو الواجب تعالى ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة
للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك
العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن الموجود فعدم تلك العلة
علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على
معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون لملكته علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن
علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون
علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله ايض موجودا لوجود علته لجواز ان يكون
وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة
لتنافي لازميهما ق الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون
مصدرا لاثر وقبيلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية
زائدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان

عند اتحاد نسبة الفعل والقبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة
القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول
فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المقبول والقابل لا يجب عند وجوده وجود
المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرايط تأثيره وارتفع
موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المعلول منه فكذا نقول القابل
اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق
بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول
ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المعلول ولا عدمه فلا فرق ايض والجواب عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل
دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل
وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجبه اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة واحدة لزم
امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب
انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة
القابلية كما صرح به ايض فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين
مختلفين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول
اذا كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى
العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول
محتاجة الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز
ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب يعني
اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه
لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون
لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه
معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت علتها لها من جهة واحدة وليس

التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان التشخص
من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل تشخص علة لآخر
منها لزم ان يكون كل تشخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم الا تتناهي اشخاص
العناصر في مرتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم منه ان يكون كل تشخص
علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل تشخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية
العنصرية علة لذلك التشخص الآخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل
آخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها
اولى بان يكون علة ذاتية لبعض دون غيره بل نسبته كلها في ذلك سواء فيستغني
ما فرضناه علة بغيره ذلك المفروض هف وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية على ما مر
ان يكون علة بماهيته وحينئذ اي يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد
مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد
ولعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان التشخص من العناصر آخر ومتأخر عنه وهو هو
والعلة الذاتية لابد وان يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان
فرض التقدم والتأخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم
والتأخر م والتكافؤ هما دليل آخر تقريره ان التشخص من العناصر يكافئ تشخصا آخر
في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما
علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص
العناصر متساوية بحسب الماهية وهو م ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل
آخر تقريره ان كل تشخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم تشخص آخر والمعلول
لا يجوز ان يبقى بعد علته اقول وفيه نظر لان كلية هذا الحكم م والاستواء في الماهية
على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين والعقل
منا مفتقر الى تصور جزئي يتخصص به الفعل ثم شوق ارادة ثم حركة من العضلات
لجميع منا الفعل صبغة اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس

الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر
تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان تصور الكلي قد يكون
نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور
المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق
نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير
مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافرة في الشيء
المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان فعل الاختياري
قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب
وغير مريد لتناول ما لا يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية او حرمة وعند وجود
هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوي نسبتهما الى القادر عليهما
وكلية الحركة من القوة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور
الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة
يتوقف على وجوده لانا حدوث السواد المعين مثلا لا يتصور الا سوادا
واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كان
الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه المانعة من فرض
الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور
كان دورا واجاب المص بان الادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه الجزئي فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ الحصول
في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايض مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور
والحركة الى مكان يتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة يتبع
تخيلات وارادات اشارة الى جواب سؤال ربما يورد على الحركة على المسافة يكفي فيها

ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود
يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة
عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة تأثيرها كافية في حدوث الحركات الجزئية
المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الاختيارية الجزئية الصادرة عنه لا يحتاج الى
تصورات وارادات جزئية تقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف
على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه
ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله
ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه
اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله
لحد آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا
فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة
على هذا الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار
الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات
هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات
والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو مح وان كان السابق علة
للاحق كان ايض مح لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة
للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات
المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى آخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق ولا محذور في انعدامه حال حصول
اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا تجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض
بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا
انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها

اما لسهوه عنها او لاشتغال النفس بشاغل من خوف او مرض وايض فالذي يتوقف عليه الحركة
اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود الذي يعرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض
والاول يقتضي قصودا غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية
وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة
ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها
لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايض لا يكون ح
التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل
السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع
المسافة وسياتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدأ المسافة
الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة
الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات
متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة في المسافة نقضا على القاعدة القائلة بان كل
فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هذا القائل مبني على وجود الحركة
بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايض فالكل ساقط وتلك
القاعدة مثبتة ويشترط في صدق التاثير على المعاون الوضع قال الحكماء ويشترط في ان
يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه
وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر
عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان
النار لا تسخن اي شيء اتفق بل كان ملاقيا لجرمها والشمس لا يضيء كل شيء اتفق بل ما كان
مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة
فذلك مم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقفة عليها فيتوقف فعله ايض
عليها بالضر لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان لوضعها
مدخلا في تاثيرها فذلك مم فان المادي يتاثر من المجرد لكون خصوصية ذات المجرد

مقتضية للتأثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تخصصه بالمادة مؤثرا بخصوصية
ذاته في الموجودة فلا يكون الوضع مدخل في تأثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع
واي فرق بين التأثر والتأثير في ذلك وايضا فان النفس الناطقة يتأثر عما يرتسم في قوة
اما المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح
وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية
ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان
اقل مراتبها الاعداد وهو تأثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التأثير على المقاد
تناهي اثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظ هذا العطف توقف
تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم
ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام
اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي
وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشار الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص
اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا هو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره
انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور
الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلاتناهي اثارها مطلقا وذلك
اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي وبلاتناهي اثاره الا بحسب تلك الامور الثلثة
لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية
فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد
الاثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر
تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة
وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظ البطلان ولذلك لم
يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة
وذلك اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة
يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها

اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة
الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل
للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد
واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه
بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض
قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض ح مستلزما لمحال آخر لان القسري يختلف
باختلاف القابل مع اتحاد المبدء بتفاوت مقابله والطبيعي يختلف ما اختلف
الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدء عرض التناهي
قال لو لا سلنا ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكثر
كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق
بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة
الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسمانية من مبدء معين ثم تحريكه
جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك
المبدء بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة
الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر
لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت بينهما
الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم
مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف
محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيتها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير
متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير
الطبيعي من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى
عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميتهما
ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة

الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق
واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية
الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا يكون
مؤثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار ورد بانه
لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تتناهى
جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم واذا كانت
واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركة التي يقوى عليها
تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم
عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على
تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد كل يوم اجابوا
عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها
بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه هنا
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة
الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك
الجزء وان كون قوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك
الكل فوقع التفاوت في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها
وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال
اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال
من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز
ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبداء ويكون التفاوت بين
الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم
ان لها مبداء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة
والبطوء فيستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت

بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت
في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة
اقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين
حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة
القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة
الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء
ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيين
بحسب العدة مع تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوى جسمانية غير متناهية
بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة
مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية
وجزئ تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كانت اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة
غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فيثبت
امتناع عدم التناهي بحسب المدة ويسقط المنع المذكور باطل لان كل مدة فهو امر
متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزائه بالفعل يكون تلك الاجزاء
متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته كما يقال
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده
مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان
اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير
غير متناهيين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان
ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير متناه عددا باطل
ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان
متساويين بالسرعة والبطوء وذلك مم نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم
التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول

فالحاصران العددان اللذان هما مبداء العدة ومنتهاها واما على الثاني فالحاصر
انحركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يلزم الانقطاع
فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما
وبعد اللتيا والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في الجسم
لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام
العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل
للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع
ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من بسايط لا يخلو من معاوقة بعضها طبايعها فيقع التفاوت في تحريك
الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب المعاوقات الحاصلة في القابل كما
فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة المحركين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية
انما يجري في قوة قاسرة بجسم حالة ماذكرنا اعني بجسم حالت فيه قوة لا معاوقة
لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت
بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقة طبيعيتها
والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين والطبيعتين
على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة
بناء على اصلهم حيث القوى الجسمانية تاثيره واما القائلون باستناد الممكنات الى الله
تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم
بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكسبها باعتبار الحال فيه وهذه الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد
قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد
ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول
بط لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء

الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخ اما ان يكون علة مستقلة
وذلك بط لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع
المادة والمتقدم على ما هو مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة
مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى
قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل متلازمين لا بد ان يكون
احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع ان ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا
ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا فان ذلك مما لا يثبت ولو سلم فلا نسلم
ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود
بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم
المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع
الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في المتقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما
لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل
ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل
الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه بط لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه
لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال
ان المحتاج الى المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض
في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين
فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلية
لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما لا يحل ممكن فلا شبهة
في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى
مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب
عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة

الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول
الاتصال والانفصال اللازم فلا بد له من ان يجعل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون
علة لوجود المحل وشريكا لفاعله قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن
حلول شيء فيه قلنا م لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة
فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك
بلازم واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه
بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى يحل فيها وعلة وجود
الهيولى هي احدى الصورة المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها
بها بسقف قائم بدعايم متعاقبة يزول واحد منها ويقام مقامها اخرى فان قلت
انهم ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا تصور
كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم ارادوا
بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا
في العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل
المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى
بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل
يسمى بالنسبة الى المركب صورة له وظاهر هذه العبارة توهم ان المادة والصورة بمعنى
العلة المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال
ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما سبق
انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بهما امر بالفعل او بالقوة
وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لانه لو كان اثنان استقل بتقويم المحل
استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما
له وكل منهما اقول فيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم

وقبول

وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما
كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل
شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا
قبلته اجاب بان القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة
الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول
بعد بعده لا اصل القبول والسبب في حصول قربها القبول بعد حصول استعدادات
للمحل يستفيدها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه من الحكماء في هذا البحث
كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجيء وكان المناسب
به ان لا يذكر هذه المباحث ويذكرها على سبيل النقل والانكار لا على طريق
الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي بصورها الذهنية لعلية العلة
الفاعلية بمعنى ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي
صدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني للمعلول فان الوجود الغاية
في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا يعني قولهم اول الفكر آخر العمل فان
النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي الغاية
ثابتة لكل فاعل اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل
لغرض واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركة الاختيارية
الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة
المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد منه هو تصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالخيال والتفكر صورة في النفس
تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فتخدمها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة
وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك

وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى
لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان بما ضجر عن المقام في
موضع ويتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه وانتهت
حركته اليه فغاية قوة الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان
قد يتخيل في نفسه صورة لغاية يصدقه بوله فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يصادقه فيه
ينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل معنى آخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لغاية التصديق وعلى تقدير المغايرة بين
غايتي القوة المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى
فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي
وان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدا هو التفكر او عادة ان كان المبدا
هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري اي كان المبدا
هو التخيل مع طبيعة كالنفس او مع مزاج لحركات المريض او عبث وجزاف ان كان المبدا
هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكماء قد يطلقون
الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا
لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار
اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات
اي للاسباب الاتفاقية ما يتادى اليه الفعل ان كان تاديته دائما او اكثريا فيسمى ذلك الفعل
سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديته مساويا او اقليا فيسمى ذلك
الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الغايات الاتفاقية
مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التادي كان التادي
دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر
امتنع التادي فلم يكن هيهنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب انه ليس كل ما هو
معتبر في تحقق التادي بالفعل جزء من المتادي فان انتفاء المانع واستعداد القابل

معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا منه فان المتادي اذا انفك عن ذاته بعض هذه
الامور انفكاكا مساويا لاقترانه او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي
وما يتادى هو اليه الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تاديه
كان سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك انه يحفر موضعا فيصل
الى الكنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا
اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه
الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا
ذاتيا للوجدان والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية فالفاعلية
كطبائع البسائط العنصرية والمادية كهيولاتها والصورية كصورها والغائية كوصول
كل منها الى مكانها الطبيعي وقد يكون مركبة فالفاعلية كمجموع العمل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة
بالنسبة الى صورة المركبات والصورية كصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها
الالية والغائية كمجموع سد الجوع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا
كل واحد من تلك العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول
الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالطبيعة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة
الماء حال كونه هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب ما لم يحصل
او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية
كالحيض بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية
كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية
كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه
النطفة وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة الذاتية
يطلق على ما هو علة حقيقية بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية
يطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة

الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء ما بالمعلول
كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقرون بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية
العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء الموجبة
لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه
برد بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب
بالعرض الى ما يقارنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب
للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية وما يقربها اعني
الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة
السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع مثلا
بالنسبة الى السفر مثلا اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل معه شراء المتاع
ايض وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي تكون جنسا للعلة
الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا
في ساير العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فان علة القريبة كالعفونة بالنسبة
الى الحمى والبعيدة كالاحقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في ساير
العلل وايض كل منها اما مشتركة او مختصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت
متعددة والخاصة كبناء واحد للبيت الواحد وعلى هذا القياس في ساير العلل
والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية
لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل
المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر اذا كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما
فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود وهو بعينه الفاعل بالنسبة
الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول
ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدم لا يجوز لكنه
لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم

بالحال

122

بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما يتركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر
انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه فلا يقال ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة
لانه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود قد
سبق ان العلة المادية والصورية يسميان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية
يسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي
الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح
بلا مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايض من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين
من ان العدم اولى بالعرض كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه
تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه
اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير
الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة
الى نصف المسافة المؤدية الى الحركة الى نصفها الاخر او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة
التي هي مخالفة للحركة او ضده كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل
والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد
النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية
العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له
فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة
مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة كذا